ESCATOLOGÍA

JOSÉ ANTONIO SAYÉS



Pelícano

Palabra

INTRODUCCIÓN

Tradicionalmente, al tratado sobre las realidades últimas se le conoce con el nombre de *escatología* (las cosas últimas)[1]. Se le atribuye dicho título a A. Calov en el siglo XVII, de modo que, en el siglo XIX, se utilizó ya frecuentemente en el mundo de la teología.

---

[1] L. F. LADARIA, *Fin del hombre y fin de los tiempos,* en: B. SESBOÜÉ, *Historia de los dogmas*, 2 (Salamanca 1996) 309-356; F. J. NOCKE, *Escatología* (Barcelona 1984); J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión* (Santander 1986[3]); ÍD., *La pascua de la creación* (Madrid 1996); C. POZO, *Teología del más allá* (Madrid 1980[2]); ÍD., *La venida del Señor en la gloria* (Valencia 1993); CH. SCHÖNBORN, *De la muerte a la vida* (Valencia 2000); ÍD., *Risurrezione e reincarnazione* (Casale Monferrato 1990); ÍD., *La resurrección de la carne en la fe de la Iglesia*: Com. 12 (1990) 32-47; G. GRESHAKE, *Más fuertes que la muerte* (Santander 1981); ÍD., *Auferstehung der Toten* (Essen 1969); R. SCHULTE - G. GRESHAKE - J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Cuerpo y alma. Muerte y resurrección* (Madrid 1985); G. COLZANI, *La vita eterna* (Milan 2001); ÍD., *Escatologia e teologia nella storia,* en: G. CANNOBIO - P. CODA, *La teologia del XX secolo. Un bilancio,* 2 (Roma 2003) 483-554; G. ANCONA, *Escatologia cristiana* (Brescia 2001); A. NITROLA, *Trattato di escatologia* (Milan 2001); M. BORDONI - N. CIOLA, *Gesù, nostra speranza* (Torino 1993); ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'escatologia contemporanea* (Padova 1995); H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática,* V (Madrid 1990); ÍD., *Tratado sobre el infierno* (Valencia 1999); J. A. GALOT, *Escatologie*: Dict. Spir. 4, 1020-1059; J. RATZINGER, *Escatología* (Barcelona 1984[2]); J. A. SAYÉS, *Más allá de la muerte* (Madrid 2001[2]); J. L. R. SÁNCHEZ DE ALVA - J. MOLINERO, *El más allá. Iniciación a la escatología* (Madrid 2000[2]); L. BOFF, *Hablemos de la otra vida* (Santander 1987[8]); J. F. BELLIDO, *Al otro lado de la muerte* (Madrid 1994); R. A. MOODY, *Reflexiones sobre la vida después de la vida* (Madrid 1982); A. DÍEZ-MACHO, *La resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia* (Madrid 1977); P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus* (Münster 1966); P. GRELOT, *De la mort à la vie eternelle* (Paris 1971); J. PIEPEP, *Muerte e inmortalidad* (Barcelona 1977); A. FERNÁNDEZ, *La escatología del siglo II* (Burgos 1979); G. KRETSCHMAR, *Auferstehung des Fleisches zur Frügeschichte einer theologischen Lehrformel* (Tubinga 1968); L. BOROS, *El hombre y su última opción* (Madrid 1972); J. ALFARO, *Cristo glorioso, revelador del Padre:* Greg. (1958) 220-270; A. WIHKLHOFER, *Escatología,* en: CFT, I, 507-518; E. TAVARES, *La reencarnación* (Madrid 1986); O. CULLMANN, *Inmortalité de l'âme ou résurrection des morts?* (Neuchâtel, Paris 1956); E. BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart* (München 1965); C. STANGE, *Die Unsterblichkeit der Seele* (Gütersloh 1925); P. THOMAS, *La reencarnación* (Madrid 1995); F. CONTRERAS, *La nueva Jerusalén* (Salamanca 1998); A. TORNOS, *Escatología* II (Madrid 1991); F. VIDAL - L. M. ARMENDÁRIZ - A. TORRES QUEIRUGA, *Escatología* (Bilbao 2003); G. BIFFI, *L'al di là* (Roma 1960); G. GRESHAKE - G. LOHFINK, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie* (Münster 1932); A. RUDONI, *Escatologia* (Torino 1972); J. J. TAMAYO ACOSTA, *Para comprender la escatología cristiana* (Estella 1993); J. J. ALVIAR, *Escatología* (Pamplona 2004); J. RICO, *Escatología* (Murcia 2002); J. MOLTMANN, *La venida de Dios. Escatología cristiana* (Salamanca 2004).

Con todo, podemos decir que el primer tratado de Escatología, aunque no llevara este título, proviene de san Julián de Toledo, con el título de *Prognosticon futuri saeculi*[2], escrito como consecuencia de un diálogo tenido con el obispo de Barcelona Idalio, el cual acudió al concilio XV de Toledo en el año 688. El diálogo curiosamente se suscitó sobre la escatología. El libro trata sobre el origen de la muerte humana, la situación de las almas antes de la resurrección final y sobre la resurrección de los muertos. Como reconoce Pozo[3], esta obra tuvo un gran influjo en la teología medieval e, incluso, fue utilizada en las controversias suscitadas con los protestantes.

No cabe duda de que el tema del más allá ha preocupado siempre al hombre de todos los tiempos, de modo que, desde los primeros siglos, existe un tratamiento del mismo. Si hay algún tema, junto con el de la existencia de Dios, que preocupe al hombre, al hombre de todos los tiempos, es el del más allá. Pues, si de algo está seguro el hombre, es de que un día ha de morir. Decía san Agustín que el hombre comienza a existir en la muerte el mismo día en que comienza a existir en el cuerpo. Y el hombre se pregunta: ¿cómo puedo saber algo sobre el más allá? y ¿qué garantías tengo de estar en lo cierto?

Situación actual del tratado

La situación actual del tratado de Escatología es compleja y difícil de resumir. Nadie duda de que, tras el Vaticano II, la teología emprendió una tarea de descosificación de la Escatología en el sentido de presentar el cielo o el infierno no como lugares físicos, sino como encuentro personal y amistoso con Dios o el rechazo definitivo del mismo. Ya decía bien Von Balthasar cuando afirmaba que «Dios es la realidad última de la criatura. Como alcanzado, es cielo; como perdido, infierno; como examinante, juicio; como purificante, purgatorio»[4].

A juicio de la CTI, han sido varias las causas que han motivado la compleja situación actual.

a) En primer lugar, la CTI señala la atmósfera de secularismo en la que vive sumergido el mundo actual:

«El mundo actual pone múltiples insidias a esta esperanza cristiana. Pues el mundo actual está fuertemente afectado por el secularismo, el

---

[2] PL 96, 453-524.

[3] *Teología del más allá*, 5.

[4] H. U. VON BALTHASAR, *Eschatologie*, en: J. FEINER - J. TRÜTSCH - F. BÖCKLE, *Fragen der Theologie heute* (Einsiedeln 1953) 407.

cual consiste en una visión autonomista del hombre y del mundo, que prescinde de la dimensión del misterio, la descuida e incluso la niega. Este inmanentismo es una reducción de la visión integral del hombre. El secularismo constituye como la atmósfera en que viven muchísimos cristianos de nuestro tiempo. Solo con dificultad pueden librarse de su influjo. Por ello, no es extraño que también entre algunos cristianos surjan perplejidades acerca de la esperanza escatológica. Frecuentemente miran con ansiedad la muerte futura; los atormenta no solo el dolor y la progresiva disolución de su cuerpo, sino también, y mucho más, el temor de una perpetua desaparición. Los cristianos, en todos los tiempos de la historia, han estado expuestos a situaciones de duda. Pero, en nuestros días, las ansiedades de muchos cristianos parecen indicar una debilidad de la esperanza...

... Con el fenómeno del secularismo está inmediatamente unida la persuasión ampliamente difundida, y, por cierto, no sin la ayuda de los medios de comunicación, de que el hombre, como las demás cosas que están en el espacio y el tiempo, sería totalmente material y con la muerte se desharía totalmente. Además, la cultura actual que se desarrolla en este contexto histórico procura por todos los medios dejar en el olvido a la muerte y los interrogantes que están, inevitablemente, unidos a ella»[5].

Ciertamente, el mundo actual no tiene otro recurso que el no pensar, para poderse dedicar así más plenamente a lo que no pasa de ser una escatología intramundana. El hecho de que, hoy en día, uno de cada cuatro europeos crea en la reencarnación ratifica lo que estamos diciendo. Recuerda Schönborn, actual arzobispo de Viena, que, mientras en las filosofías orientales, la reencarnación se vive como un destino del que tratan de liberarse, en Occidente aparece como una alternativa de salvación y una posibilidad de pervivencia gozosa[6]. Pues bien, personalmente estamos convencidos de que el hombre de hoy se inclina por la reencarnación, porque ello le permite pensar en el más allá, pero soslayando el encuentro con un Dios personal que le pueda juzgar por las obras de su vida.

b) Una segunda causa que señala la CTI sobre la situación actual de la escatología: la penumbra teológica. A nadie se le oculta la falta de predicación actual sobre el más allá. El Sínodo extraordinario de los obispos en 1985 ya había advertido sobre el silencio en el que habían caído las realidades últimas. Hoy en día, los funerales suelen reducirse a hacer un panegírico del difunto y a aseverar que «nuestro hermano está ya con

---

[5] CTI, *Algunas cuestiones actuales de escatología* (1990) Intr. 1.
[6] CH. SCHÖNBORN, *Risurrezione e reincarnazione* (Casale Monferrato 1990) 38.

Dios en el cielo». Difícilmente se abordará o explicará una realidad de fe como el infierno. Y debido a una antropología hoy en día difundida según la cual se resucita en el mismo momento de la muerte, se dirá a veces que «nuestro hermano difunto ya ha resucitado», llevando así la confusión a nuestros fieles. Dice así el documento de la CTI:

«Hoy puede descubrirse la existencia de una cierta «penumbra teológica». No faltan algunas nuevas interpretaciones de los dogmas que los fieles perciben como si en ellas se pusieran en duda la misma divinidad de Cristo o la realidad de la resurrección. Los fieles no reciben de ellas apoyo alguno para la fe, sino más bien ocasión para dudar de otras muchas verdades de la fe. La imagen de Cristo que deducen de tales reinterpretaciones no puede proteger su esperanza. En el campo directamente escatológico deben recordarse las controversias teológicas largamente difundidas en la opinión pública, y de las que la mayor parte de los fieles no está en condiciones de discernir ni el objeto ni el alcance. Se oye discutir sobre la existencia del alma, sobre el significado de la supervivencia; asimismo se pregunta qué relación hay entre la muerte del cristiano y la resurrección universal. Todo ello desorienta al pueblo cristiano, al no reconocer ya su vocabulario y sus nociones familiares. Tales dudas teológicas ejercen, frecuentemente, un influjo no pequeño en la catequesis y en la predicación; pues cuando se imparte la doctrina, o se manifiestan de nuevo o llevan al silencio acerca de las verdades escatológicas...

Ciertamente, «la «penumbra teológica» favorece ulteriormente este indiferentismo, al suscitar dudas sobre la verdadera imagen de Cristo, las cuales hacen difícil a muchos cristianos esperar en él»[7].

La situación actual de la teología ha superado ya el clima de enfrentamiento al que daba lugar en el postconcilio. Hoy en día, se da una libertad creciente para proponer las propias ideas con una especie de pacto de no agresión. Los obispos, en muchas ocasiones, prefieren no intervenir ante determinadas teorías que diluyen la fe, y la consecuencia de todo ello es la existencia de un creciente escepticismo sobre la fe que afecta no solo a la práctica religiosa, sino a la vivencia de la misma fe. Nadie puede negar que en países como Holanda, que en un principio generaron tantas teorías sobre las verdades fundamentales de la fe y de la moral, no confrontadas suficientemente desde el magisterio local, han llevado a un escepticismo preocupante. Decía ya en su tiempo E. Brunner que «una Iglesia que no tiene ya nada que enseñar sobre la eternidad futura, no tiene ya nada en absoluto que enseñar, sino que está en bancarrota»[8].

---

[7] O.c.

[8] *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart* (Zürich 1953) 237.

Efectivamente, la teoría hoy en día tan difundida de que el hombre resucita no al final de la historia con la llegada última del Señor, sino en el momento de la muerte, suprimiendo así la existencia del estado intermedio, ha creado más problemas de los que ha tratado de resolver, como el decir que los cadáveres no resucitan, lo cual, extendido al misterio de Cristo, ha conducido a afirmar que el cadáver de Cristo tampoco resucitó[9] y que su cuerpo glorificado no fue reconocido por los discípulos en las apariciones. Ha conducido también dicha teoría a anular el privilegio de la Asunción de María, presente en cuerpo y alma en los cielos, al afirmar que todo hombre, al resucitar en el momento de la muerte, se encuentra también en el cielo en cuerpo y alma.

Es sintomático, a este respecto, que un teólogo como Ruiz de la Peña, defensor de la escatología de única fase y de la resurrección en la muerte, en su nueva obra que lleva por título *La pascua de la creación* y que es una obra póstuma, perciba al abordar la cuestión del estado intermedio (el que va de la muerte a la resurrección final) una situación de cansancio y agotamiento. Decía así: «Estamos, pues, ante una cuestión agotada; en las últimas publicaciones sobre el tema escatológico se percibe una neta situación de cansancio ante un problema que, en resumidas cuentas, pertenece al ámbito de la pura especulación»[10]. Y en una obra de G. Ancona, publicada recientemente en Italia, se manifiesta que «las cuestiones relativas a la escatología son tantas y tan diversas que parecen destinadas a no ser resueltas, al menos no del todo»[11].

Añadamos a ello la discusión introducida por la tesis de Von Balthasar, el cual defiende que, apoyándonos en sentencias postpascuales del N. Testamento, podemos esperar y confiar en que todos nos vamos a salvar[12].

Naturalmente, debajo de la problemática actual del tema escatológico, se encuentra la actual perspectiva de la antropología: frente a la presentación del hombre como compuesto de cuerpo y alma (considerada como dualista y ausente en la Escritura), se presenta una perspectiva unitaria según la cual, el hombre sería un yo encarnado, de modo que no sería persona desprovista de la dimensión carnal e histórica. Por citar uno de los últimos trabajos escatológicos, podríamos aludir a G. Colzani, el cual afirma que tanto el pensamiento moderno como el rena-

---

[9] J. A. SAYÉS, *Compendio de teología fundamental* (Edicep, Valencia 2000²).

[10] *La pascua de la creación* (Madrid 1996) 227. Hemos comprobado que la 3.ª edición de esta obra ha sido corregida admitiendo la escatología intermedia.

[11] G. ANCONA, *Escatologia cristiana* (Brescia 2003) 6.

[12] H. U. VON BALTHASAR, *¿Qué podemos esperar?*, publicado en: *Tratado sobre el infierno* (Edicep, Valencia 1999). Sobre esta cuestión: J. A. SAYÉS, *¿Cómo hablar hoy sobre el infierno? Diálogo con H. U. von Balthasar*: Rev. Agust. 43 (2002) 141-171.

cimiento bíblico rechazan la idea de una antropología dual que diera lugar a un estado intermedio de alma separada[13].

De todo ello se deduce la necesidad de estudiar el problema antropológico en toda su densidad bíblica y magisterial y abordar todos los interrogantes hoy en día suscitados.

c) Por nuestra parte, quisiéramos señalar también el fideísmo en el que incurre gran parte de la teología actual al abordar el tema escatológico. Así, por ejemplo, el teólogo anteriormente citado, G. Ancona, defiende que el acto de esperanza cristiana implica necesariamente un factor de riesgo[14]. El cristiano se fía naturalmente de Cristo; pero ello no comporta que esa fe suprima el riesgo de raíz. Al creer, corremos el riesgo de que el más allá no exista.

La tesis que ha defendido H. Küng en *¿Vida eterna?*[15] es que del más allá no tenemos certeza alguna que se pudiera basar en la inmortalidad del alma o en la constatación de la resurrección de Cristo, que, según él, fue un hecho puramente trascendente y no experimentable en la historia. Nada de demostración racional[16]. La fe es un acto de confianza, depende de la decisión de confianza[17]. Si el más allá se diera de hecho, indudablemente, la vida humana y nuestra esperanza estarían fundamentadas. Por ello, la fe en el más allá es un acto de confianza razonable: de existir el más allá, haría la vida humana razonable[18]. Indudablemente, la postura de Küng aparece como radical, pero es la misma en el fondo que la que presentan los teólogos defensores de la llamada antropología unitaria, pues no admiten la inmortalidad natural del alma ni el acceso racional al hecho histórico de la resurrección de Cristo. Así por ejemplo, J. L. Ruiz de la Peña[19] admite la inmortalidad del yo solo como don de Dios, y defiende que a la resurrección de Cristo solo se accede por la fe[20], pues no es verificable por vía empírica, de modo que está pidiendo una comprobación que se basa en la esperanza en la parusía, la cual será comprobación evidente, inmediata y universal del señorío de Cristo[21]. Dicho de otra forma, será en la parusía donde tendremos certeza de la existencia del más allá; de momento no cabe sino una fe sin comprobación presente.

---

[13] G. Colzani, *La vita eterna* (Milano 2001) 92-93.
[14] O.c., 8.
[15] *¿Vida eterna?* (Madrid 1983).
[16] *Ibíd.*, 368 ss.
[17] *Ibíd.*, 369-370.
[18] *Ibíd.*, 374-375.
[19] *La otra dimensión* (Santander 1986³).
[20] O.c., 165.
[21] *Ibíd.*, 165-166.

Como vemos, un cierto tipo de teología actual cae en la postura fideísta desde una determinada antropología que deja sin contenido la inmortalidad del alma y la consistencia histórica de la resurrección de Cristo.

De todos modos, hoy en día, la pregunta sobre el más allá es una pregunta de teología fundamental, es decir, una pregunta sobre los fundamentos de nuestra fe en el más allá: ¿cómo puedo saber que existe el más allá? Si no fundamentamos la fe en el más allá, estaremos viviendo una fe puramente fideísta y no responderemos a los interrogantes del hombre de hoy.

Una cuestión de método

En la escatología clásica se daba una consideración casi exclusiva de la escolástica individual, la que tiene lugar inmediatamente después de la muerte con su salvación o condenación inmediatas del alma. Actualmente, en cambio, y por reacción a aquel tipo de escatología, se tiende a privilegiar de modo casi exclusivo la dimensión cósmica y comunitaria de la escatología, hasta el punto de presentar la parusía del Señor (como ocurre en el caso de Colzani) que tendrá lugar al final de la historia como única dimensión de la escatología cristiana[22], con la glorificación de Cristo, que vendrá a juzgar a vivos y muertos y que implicará la realidad de unos nuevos tierra y cielo y la resurrección de los muertos. La escatología individual, en el estado intermedio de las almas separadas del cuerpo, apareció en el cristianismo como resultado del retraso de la parusía y el interés por el individuo y su suerte, introduciendo así la tesis del juicio particular[23]. Y para ello se echó mano del concepto de alma inmortal, según el autor mencionado.

El caso es que, hoy en día, se ha oscurecido no poco la escatología individual. Quizá ha contribuido a todo ello el hecho reconocido por Juan Pablo II en su reciente libro *Cruzando el umbral de la esperanza*[24] de que la escatología del Vaticano II, primordialmente de signo cósmico y comunitario, no en sí misma sino en la predicación de algunos, ha conducido a arrinconar la escatología individual.

Nosotros, por nuestro lado, trataremos de dar relieve tanto a la dimensión individual como a la comunitaria y cósmica. Pero comenzaremos por la individual, convencidos de que, en la Escritura, la fe en la per-

---

[22] G. COLZANI, *La vita eterna*.
[23] *Ibíd.*, 49.
[24] *Cruzando el umbral de la esperanza* (Barcelona 1994⁷) 183 ss.

vivencia en el más allá después de la muerte es anterior a la fe en la resurrección, al menos en el A. Testamento. Además, siguiendo la dinámica histórica de la realización del reino, resulta claro que su dimensión final, que se realiza en la parusía del Señor, no ha tenido todavía lugar, mientras que la vida eterna ha comenzado tanto para los que en este mundo viven en gracia como para los que, muriendo en ella, entran ya en el cielo en el momento de la muerte.

No olvidemos que la comunión de los santos es ya una realidad con los que están en el cielo o en el purgatorio, lo cual lo celebramos continuamente en la liturgia. No ocurre lo mismo en la parusía de la que solo podemos pedir que venga: «Ven, Señor Jesús».

Esta era la perspectiva de san Pablo que, antes de la venida última del Señor y aunque sea en una situación de desnudez corporal por haber muerto, tenía la esperanza de estar con Cristo (*2 Co* 5, 1-10; *Flp* 1, 20-24).

Y es que Cristo es la respuesta a todo el problema escatológico. Con su venida final resucitará a los muertos y consumará la historia (*Rm* 8, 18-25); pero también es la respuesta para la muerte individual en cuanto que el hombre que muere en gracia, y antes de resucitar al final de la historia, no cae en el vacío, sino que cae en sus brazos. Si la Iglesia primitiva mantuvo la existencia del estado intermedio fue por su fe en Cristo según *2 Co* 5, 1-10; *Flp* 1, 20-24, más que por un concepto de alma inmortal suficientemente desarrollado, aunque también está presente.

Esta obra, que intenta ser un tratado de cristología, sucede a la que habíamos escrito anteriormente *Más allá de la muerte*, que era un librito teológico-pastoral.

SIGLAS

AAS	Acta Apostolicae Sedis
Arch. Hist. Doctr. Litt. Moy.	Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge
Aspr.	Asprenas
BAC	Biblioteca de autores cristianos
CDF	Congregación doctrina de la fe
CEC	Catechismus Ecclesiae Catholicae
Cien. Tom.	Ciencia Tomista
Com.	Communio
CTF	Conceptos de teología fundamental
D	Denzinger
Dict. Bibl. Suppl.	Dictionnaire Bible. Supplément
Dict. Spir.	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de théologie catholique
Exp. Tim.	Expository Times
Greg.	Gregorianum
GS	Gaudium et spes
LG	Lumen gentium
Mel. Scien. Rel.	Mélanges de sciences religieuses
Mys. Sal.	Mysterium salutis
Nouv. Rev. Théol.	Nouvelle Revue Théologique
PL	Patrologia latina (Migne)
Rech. Scien. Rel.	Recherches de science religieuse
Rev. Agust.	Revista agustiniana
Rev. Scien. Rel.	Revue de sciences religieuses
Verb. Dom.	Verbum Domini
Vie Spir.	Vie Spirituelle
Voc. Teol. Bibl.	Vocabulario de teología bíblica (Léon Dufour)

Capítulo I

EL HOMBRE Y LA MUERTE

Si hay algo de lo que el hombre está seguro en esta vida es de que un día ha de morir. Como decía san Agustín, «el hombre comienza a existir en la muerte desde el momento en que comienza a existir en el cuerpo»[1]. El hecho de la muerte constituye para el hombre una certeza inamovible.

Pero la actitud del hombre frente a la muerte es muy distinta hoy en día de la que tenía el hombre primitivo. Siempre ha producido la muerte ansiedad, miedo y zozobra; pero el hombre primitivo miraba al más allá con serenidad, como quien atisba algo natural, de modo que ello le permitía traspasar el umbral de la muerte, en cierto modo, con resignación y sometimiento. Los pueblos primitivos han tenido todos enraizada en su cultura la creencia del más allá.

En cambio, el hombre moderno se siente más inseguro que nunca ante la muerte. Por un lado, siente el deseo de que el más allá no se disuelva en la nada, pero al mismo tiempo le asalta la duda y la incertidumbre, a veces, el miedo y la turbación. Filósofos clásicos como Platón creían en la inmortalidad del alma. En la Edad Media, santo Tomás de Aquino asentaba las bases filosóficas del alma inmortal. Pero, a partir de Kant, la situación ha cambiado.

El propio Kant explicaba la inmortalidad del alma de forma poco convincente por medio del postulado de la razón práctica. Quería llegar a ella como una exigencia de la moralidad: resulta que el hombre no tiene tiempo en este mundo para llegar a la perfección y a la armonía de la voluntad con la ley. Solo podría alcanzar dicha armonía mediante un esfuerzo progresivo e indefinido hacia el ideal, y ello requiere, sin duda alguna, una duración indefinida de la existencia humana. He aquí la inmortalidad del alma[2]. A ella llega Kant como postulado, es decir, como

---

[1] *De Civ. Dei* 13, 10.

[2] I. KANT, *Crítica de la razón práctica* (Buenos Aires 1968²) 130-131.

a algo que se impone, no por la evidencia ni por la demostración (Kant rechaza la posibilidad de demostrar que exista el alma humana), sino por exigencias de tipo práctico. Es una creencia que nace, más bien, del deseo que de la demostración.

Pero aquellos que rechazan la posibilidad de una demostración filosófica del más allá tienen que enfrentarse, sin duda, con el peso implacable de la muerte, que sigue estando ahí con su presencia amenazante y torturadora. No son pocos los que han recurrido así al artificio para tratar de domesticarla o superarla. Este es el caso de K. Marx, para quien la muerte era simplemente un problema del individualismo burgués. Es el individuo el que muere, el cual, al fin y al cabo, no es sino un ser genérico determinado, pero subsiste la especie humana. Y esta es la que en el fondo importa, pues es ella la que tiene que caminar hacia la sociedad comunista.

Heidegger, por su lado, sostiene que la muerte pertenece a la estructura fundamental del hombre, como posibilidad que es, para él, no solamente lejana, sino constantemente presente. Apenas comienza a existir, el hombre se ve arrojado a esta posibilidad de morir, como algo que no atañe meramente al futuro, sino como algo que le está siempre presente[3]. Es precisamente en la muerte donde el hombre conquista la totalidad de la vida, la existencia auténtica. Por un lado es la angustia la que le hace consciente de su total sometimiento a la muerte; pero es precisamente la aceptación de la muerte como naufragio total lo que le permite al hombre vivir su vida responsablemente y hacer de cada instante un compromiso serio.

Otro existencialista, Jean Paul Sartre, de temperamento latino y vitalista, dirá, en cambio, que son la suerte y la casualidad las que deciden muchas veces sobre nuestra muerte. Por ello no la podemos aceptar como una posibilidad de nuestro ser, ni como un fin armonioso, sino como la destrucción de todas nuestras posibilidades y como desastre total[4]. Concluye Sartre contra Heidegger que, más que una posibilidad propia y auténtica, la muerte es un puro hecho contingente que, en cuanto tal, se nos escapa por principio:

[3] «Desde el momento en que el "ser ahí" existe, es también arrojado en esta posibilidad. El "ser ahí" *(Dasein)* no tiene un saber inmediata y regularmente expreso de que es entregado a la responsabilidad de su muerte y que esta es por eso algo inherente al "ser en el mundo". El "estado de arrojado" a la muerte se le revela más original y perentoriamente en el encontrarse de la angustia. La angustia ante la muerte es la angustia ante el "poder ser" más peculiar, irreferente e irrebasable. El "ante que" de esta angustia es el "poder ser" del "ser ahí" absolutamente». M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo* (Madrid 1993[9]) 274-275.

[4] J. P. SARTRE, *El ser y la nada* (Barcelona 1993) 562-563.

«No puedo ni descubrirla ni esperarla ni tomar ante ella una actitud, porque es precisamente lo que se me revela como indescubrible, lo que desarma todas las esperas, lo que se infiltra en todas las actitudes..., para transformarlas en comportamientos exteriores. La muerte es un puro hecho como el nacimiento, viene a nosotros desde fuera y nos transforma en exterioridad»[5].

Pero nadie como el espíritu atormentado y lúcido de Unamuno se ha rebelado contra la muerte. No encontraba argumentos de razón con los que asentar la inmortalidad del alma, a la que le conducía el deseo. Este era su drama: la tremenda contradicción entre el deseo y la razón. Este era su ansioso anhelo: «No quiero morirme, no, no quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por ello me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia»[6].

Y por ello exclama Unamuno que, «si después de esta vida nos espera la nada, hagamos que esta vida sea una injusticia»[7], la mayor injusticia de todas. Y nos exhorta a que nos rebelemos y luchemos contra ella al modo como el Quijote se enfrentaba loca y desesperadamente contra los molinos de viento, aun sin esperanza de éxito. Si la meta es la nada, la nada es ya la sustancia de todas las cosas.

Ciertamente, la muerte es un hecho inevitable. No se puede hacer nada contra élla. No vale el oro, ni la espada ni la astucia. Epicuro, el filósofo del bienestar y la vida sosegada, se quería quitar la muerte de encima con el artificio del pensamiento: «La muerte no es nada con respecto a nosotros –decía–. Cuando existimos nosotros, la muerte todavía no existe; cuando la muerte existe, ya no existimos nosotros»[8].

Esta astucia del pensamiento la podríamos aplicar a los animales, porque ellos también mueren, pero tienen la ventaja de que no lo saben. Y por eso la muerte no existe para ellos mientras viven. Pero el destino del hombre es diferente, pues sabe que va a morir, y la muerte estará presente en él como lo está su propia conciencia. Podrá el hombre recurrir a la ciencia para retrasar la muerte cuanto pueda, pero siempre seguirá estando presente en su conciencia.

Además, la muerte es un hecho desgarrador, que escinde al hombre intrínsecamente y que afecta a la persona, aunque el alma sobreviva.

---

5 *Ibíd.*, 568.

6 M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida* (Salamanca 1965) 40.

7 *Ibíd.*, 91.

8 DIOGENIS LAERTII, *Vitae philosophorum* X-125, en H. S. LONG (ed.) II (Oxford 1964) 553.

Ante la muerte no vale nada la edad ni la fama ni la distinción de clases. No respeta nunca a nadie, ni al rico ni al pobre. Si el nacimiento puede hacer a los hombres desiguales en la suerte, hay algo que a todos nivela: la muerte.

Pero la muerte es un hecho presente no solo porque el hombre sabe en todo momento que ha de morir, sino porque la muerte se le anticipa mediante la enfermedad, la soledad o el fracaso. Cada día que pasa es una victoria de la muerte sobre la vida, por eso, el hombre siente tanto el peso de la vejez y de los días.

Pero la muerte es, ante todo, un hecho individual, algo que afecta a la persona concreta, a mi yo. «Muero yo –como decía Unamuno–, ese yo que me soy y me siento ser». Y no me sirve de nada el falso consuelo de que la especie siga subsistiendo, ni me ayuda tampoco que la fama o mis obras perduren en el futuro. De nada me sirve todo ello, porque mi yo es insustituible, único e irrepetible. En la muerte experimenta, por ello, el hombre la más profunda soledad. Por eso pienso que la postura más humana ante la muerte era la de Unamuno. Estoy también con Julián Marías cuando decía: el que afirma que con la muerte acaba todo, es que no ha amado a alguien de verdad. Al menos me resulta infinitamente más humano que la hipocresía de una sociedad que, ante el hecho de la muerte, no tiene otra salida que la de no pensar en ella, para no encontrarse con su absurda realidad.

Así es hoy en día. Vivimos en una sociedad que tiende a desacralizar la muerte como si no existiera y como si no fuera el fracaso mismo del hombre. En otro tiempo se ocultaba a los niños todo lo relativo al sexo y la vida, sin embargo se les permitía asistir en casa a la habitación del moribundo. Hoy en día, en cambio, se les inicia en el sexo y la vida y se evita ante ellos el nombre de la muerte como el gran tabú del que no se puede hablar. Efectivamente, la muerte es el gran tabú de nuestra cultura. Ratzinger recuerda a este propósito el testimonio de J. Pieper sobre un periódico norteamericano en el que está prohibido usar el término muerte[9].

Existen ya entre nosotros cementerios privados construidos a la americana como parques placenteros. Nuestras agencias se cuidan de todos los detalles de la defunción, de modo que quede superado y mitigado hasta el extremo el trauma de la muerte. Todo, con tal de evitar el problema metafísico que plantea la muerte, es decir, la pregunta sobre el más allá y el sentido de la vida. Se convierte así la muerte en un puro problema técnico y se convierte incluso en espectáculo en nuestras televisiones. Cualquier cosa vale, anota Ratzinger[10], para banalizar el hecho de la muerte, para no plantearse la pregunta metafísica que lleva consigo.

---

[9] J. RATZINGER, *Escatología* (Barcelona 1984²) 74.
[10] *Ibíd.*, 75.

Se habla de la privatización de la muerte. Es decir, la muerte queda reducida al entorno familiar del difunto y a la funeraria, que se ocupa de todo el proceso de conservación y sepultura. Y deja ya de ser un hecho social y cultural. La privatización escapa así de las preguntas últimas que plantea la muerte. La sociedad de hoy no tiene la suficiente consistencia, observa Colzani[11], para reconocer la profundidad de la muerte y de su desafío, porque la cultura de hoy en día es la cultura del disfrute inmediato y a toda costa, que no puede quedar perturbado. El hombre no quiere vivir ya en presencia de la muerte. La muerte meramente técnica prevalece así sobre el morir humano. Ya no se muere en casa rodeado de los suyos, sino que se lleva al moribundo a la sala de un hospital, a veces, a una sala separada donde el moribundo muere solo. Cada vez es más frecuente que no se entierre el muerto, sino que se proceda a una incineración del cadáver. En todo caso, en el funeral se acude por compromiso para decir al oído del pariente del muerto: «La vida tiene que seguir». Y todos desaparecen. Como bien dice Moltmann, «si reprimimos nuestras propias angustias y no nos tomamos tiempo para llorar a nuestros difuntos, no nos conmoverá ya ningún dolor ajeno. La muerte reprimida difunde una indiferencia paralizadora»[12]. Pero nadie puede negar que cada uno de nosotros muere en la muerte del otro, porque el otro representa a todo hombre[13].

Pero es el caso que banalizar la muerte es banalizar la vida. Antes, cada paso de la vida (nacimiento, boda, muerte) tenía un sentido sagrado y casi ritual, de modo que venían a ser como jalones que daban sentido y profundidad a la vida. Pues bien, en la medida en que se ha hecho de la satisfacción inmediata la razón de vivir, ya nada se vive con sentido ritual. Se vive demasiado deprisa. La infancia ya casi no se vive, porque al niño se le hacen vivir precozmente experiencias de mayor. Se da así en la vida una aceleración que la vacía de sentido. Y el presente, en la medida en que ya no es la preparación y la meditación sobre un más allá de plenitud, sino la apresurada compra del placer efímero y fugaz, se va llenando de vacío[14]. Antes, decía un anciano, se vivía mejor y se moría mejor. Con la pérdida de la sacralidad de la muerte, se ha perdido la sacralidad de la vida.

Fruto de esta conciencia fugaz de la vida es, por ejemplo, que ya no se pida, como se hacía antiguamente en las letanías, que Dios nos libre de la muerte repentina, pues justamente es esto lo que más anhela el hombre

---

[11] G. COLZANI, *La vita eterna* (Milano 2001) 181.
[12] J. MOLTMANN, *La venida de Dios*, 88.
[13] *Ibíd.*, 184.
[14] J. F. BELLIDO, *Al otro lado de la muerte* (Madrid 1994) 11.

moderno: una muerte que no le permita pensar. Ya decía Pascal que, «no habiendo podido los hombres curar la muerte, la miseria y la ignorancia, han imaginado, para volverse dichosos, no pensar en ello»[15].

La filosofía, por su lado, presta poca atención al hecho de la muerte. Todo lo más, hará de ella un problema de lenguaje, una cuestión de cultura, una tertulia de televisión, en la que tendrá el mismo valor la opinión de un hombre sabio que la de un ignorante. Lo que se está haciendo en torno a la muerte es la gran trampa cultural de nuestro tiempo, la gran mentira; algo que solo se explica por la inmensa cobardía de nuestra época. Prefiero la nobleza y la angustia de Unamuno, porque el sufrimiento y el dolor son mucho más humanos que la hipocresía y la cobardía. Lo de Unamuno fue al menos un hecho de pundonor y valentía. Quizá estas palabras del Vaticano II podrían haber sido escritas para él:

«El máximo temor del hombre es el temor por la desaparición perpetua. Juzga con instinto certero cuando se resiste a aceptar la perspectiva de la ruina total y el adiós definitivo. La semilla de eternidad que en sí lleva, por ser irreductible a la sola materia, se levanta contra la muerte»[16].

De entrada, el cristiano sabe que la muerte existe en contra de la voluntad de Dios. El libro de la Sabiduría afirma claramente «que la muerte entró en el mundo por la envidia del diablo» (*Sb* 2, 24). Dios había creado al hombre, dice dicho texto, para la incorruptibilidad, porque lo hizo a imagen de su misma naturaleza. De modo que, como dice el Vaticano II, «el hombre, si no hubiera pecado, habría sido sustraído de la muerte corporal» (GS 18). Pero es Cristo el que ha dado con su resurrección la respuesta al misterio de la muerte, de modo que Cristo ha venido a liberar a cuantos, «por temor a la muerte, estaban de por vida sometidos a esclavitud» (*Hb* 2, 15). Por ello, el hombre puede vencer también el dolor y la enfermedad, que son como un signo y una prenda de la muerte, pues «por ellos nos hacemos partícipes en la pasión de Cristo, y por el ofrecimiento de ellos nos unimos al acto con que el Señor ofreció su vida al Padre por la salvación del mundo»[17]. Como decía san Pablo, «completo en mi carne lo que falta de las tribulaciones de Cristo por el bien de su cuerpo que es la Iglesia» (*Col* 1, 24). Como bien dice GS 22, «el misterio del hombre solo se esclarece a la luz del misterio del Verbo encarnado... Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que fuera del Evangelio nos envuelve en absoluta oscuridad.

---

[15] B. PASCAL, *Pensamientos* (Madrid 1977) n.º 213.
[16] GS, 13.
[17] CTI, *Algunas cuestiones actuales de escatología*, 6, 2.

Cristo resucitó y con su muerte destruyó la muerte y nos dio la vida para que, hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: *¡Abba, Padre!*».

Por eso aparece, una vez más, la gran novedad del cristianismo. Por él sabemos que la muerte está vencida en el sentido de que Cristo venció la muerte por su resurrección. ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria?, canta la Vigilia pascual.

Cuando el cristianismo se extendió por el Imperio Romano, la novedad de la fe dejó su huella incluso en la cultura. Ya no se llamaría necrópolis (ciudad de los muertos) el lugar de enterramiento, sino cementerio, que significa dormitorio, paso a la otra vida. La incineración fue siendo sustituida poco a poco por la inhumación, no porque en el cristianismo quede rechazada[18], sino por un mayor respeto hacia el cuerpo que habrá de resucitar. Un obispo del siglo I, Ignacio de Antioquía, decía así a los cristianos que querían evitar su martirio en Roma: «No impidáis que viva. Dejadme alcanzar la luz pura. Cuando esto suceda, seré un hombre»[19]. «Para mí es mejor morir para Jesucristo que reinar sobre los confines de la tierra. Busco a Aquel que murió por mí. Quiero a Aquel que resucitó por mí»[20].

El cristiano muere de forma diferente, pues puede morir en el Señor: «Dichosos los muertos que mueren en el Señor (*Ap* 14, 13). Morir en el Señor es morir en su gracia, sin miedo alguno, sabiendo que al otro lado de la muerte nos espera Cristo. Se rompe así la conexión original entre la muerte y el pecado, para convertirse en una muerte que conduce a la vida eterna. El cristianismo enseña a vivir con realismo y serenidad, disfrutando de la vida y padeciendo el dolor con esperanza. Sigue diciendo Moltmann: «Es verdad que tan solo el que vive lentamente entra realmente en lo que es la vida. Es capaz de detenerse en el instante y experimentar en él la eternidad. Es capaz de disfrutar de la felicidad y de padecer el dolor. Ahora bien, ¿esta serenidad en la vida no presupone alguna esperanza en la vida eterna? La angustia de morir oprime; en cambio, la esperanza en la vida eterna abre para nosotros un dilatado espacio vital más allá de la muerte, y trae serenidad al alma: nada se pierde y no echas nada de menos»[21].

Pero el cristianismo no aporta solo una respuesta individual. La esperanza cristiana abarca el cosmos entero y aporta una perspectiva para toda la humanidad. El hombre moderno se ha preocupado cada vez más por el futuro de la humanidad, mirando al futuro como a algo fundamen-

---

[18] Cf. CEC 2301.
[19] *Ad Rom.*, 6.
[20] *Ad Rom.*, 6.
[21] O.c., 89.

talmente hecho por el hombre, ya que ha creado, con la técnica y el progreso, las condiciones para un mundo mejor. Pero, al mismo tiempo, ante los límites de la misma ciencia y la posibilidad de una catástrofe cósmica, ecológica e incluso bélica, el hombre moderno siente un fuerte temor ante el futuro. ¿Es esta nuestra patria definitiva? ¿Merece la pena luchar por un futuro meramente intramundano? ¿Qué coste humano tiene el progreso?

Por ello la escatología se ha convertido más que nunca en una teología de la esperanza. «Sin esperanza, la historia no se pondría en movimiento»[22]. Como dice Greshake, «precisamente en esta esperanza de una realización definitiva, de la que solo Dios es autor, encuentra su fundamento la fuerza liberadora del Evangelio. En realidad, dicha esperanza protege de la desesperación cuando todo, humanamente considerado, parece derrumbarse. Solo ella libera de la esclavitud de la frustración y la resignación. Solo ella defiende a los hombres de la tentación, siempre amenazadoramente inminente, de sacrificar el presente en nombre de lo que ha de venir en la historia, de sacrificar al individuo en nombre de la humanidad y una sociedad en las que se supone que reside la salvación»[23].

---

[22] F. J. NOCKE, *Escatología* (Barcelona 1984) 15.

[23] G. GRESHAKE, *Más fuertes que la muerte* (Santander 1981) 57.

Capítulo II

EL REINO Y SU HISTORIA

Decíamos anteriormente que, en nuestra pedagogía, seguiríamos la dinámica del reino de Dios que Cristo predicó y trajo a la tierra. Veamos la predicación de Cristo sobre el reino y su dinámica histórica.

I. LA LLEGADA DEL REINO

No hay exegeta, católico o protestante, que niegue que el núcleo de la predicación de Cristo fue el tema de la llegada del reino[1].

Cuando Jesús aparece en el marco de la Palestina de hace 2.000 años, lo hace en medio de una expectación mesiánica y en el clima de la espera de la llegada del reino mesiánico que se había convertido en la razón de ser de la esperanza del pueblo judío. Viene Jesús y proclama: «El reino de Dios ha llegado, convertíos». Los sinópticos concuerdan en que el tema primordial de la predicación de Jesús es la llegada del reino: «Enseñaba en las sinagogas y predicaba el evangelio del reino» (*Mc* 4, 23; 9, 35). Jesús les decía: «También en otras ciudades tengo que evangelizar el reino de Dios, para ello he venido» (*Lc* 4, 43). Marcos resume así la predicación de Cristo: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca, convertíos y creed la buena nueva» (*Mc* 1, 15).

El tema del reino tiene sus raíces en el Antiguo Testamento. Yahvé, en su condición de salvador de Israel, se había ligado a su pueblo por la alianza en el desierto y se había comprometido a salvarlo. Esta alianza se

---

[1] R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios* (Madrid 1967); H. SCHLIER, *Reich Gottes und Kirche*: Cath. 11 (1957) 178-189; E. STAEHLIN, *Di Verkündigung des Reich Gottes in der Kirche Iesu Christi*: 7 vol. (Basilea 1951-1965); J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús* (Estella 1970); G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret* (Salamanca 1975); J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1974) 46-50; A. FEUILLET, «*Regne de Dieu*»: DBS X, 54 (1981) 2-165: P. GRELOT, *La speranza ebraica al tempo di Gesù* (Roma 1981); J. SCHLOSSER, *Le règne de Dieu dans les dits de Jesús*: Rev. Scien. Rel. (1979) 164-176; G. BARBAGLIO, *Il regno di Dio e Gesù di Nazareth*, en: *Cognoscenza storica di Gesù* (Brescia 1978) 103-119.

había concretado en el mesianismo real que provenía de la promesa que el profeta Natán había hecho a David. Este mesianismo había sido profundizado por los profetas, especialmente Isaías y Jeremías, y había llegado a presentar diversas tonalidades como la del Siervo sufriente. Pero en los últimos tiempos, bajo la influencia del movimiento apocalíptico del siglo segundo antes de Cristo, se acentuó la perspectiva de un reino victorioso sobre los enemigos de Israel.

Es de notar que esta concepción político-nacional del reino dominaba en la literatura extrabíblica (*Testamento de los 12 patriarcas, Salmos de Salomón, Cuarto libro de Esdras, Apocalipsis de Baruc, Documentos del Qumram*). La visión política del reino era la que dominaba en la mentalidad popular en los tiempos de Jesús, de modo que se había unido la esperanza mesiánica a la instauración del reino independiente de Israel. Era una expectación de tipo nacional-religioso. Se esperaba un reino, en efecto, que tendría como fin la fidelidad y el sometimiento de todos los pueblos a la voluntad de Yahvé, al mismo tiempo que el triunfo de Israel.

Por eso, cuando Jesús usa la expresión «reino de Dios» para definir su misión, se vale de la imagen que mejor caracterizaba las esperanzas judías. Pero Jesús interpreta este concepto de forma nueva e inesperada.

En primer lugar, el reino que Jesús predica no tiene una aparición espectacular, como imaginaban los judíos. Llega de forma invisible y oculta: «el Reino de Dios llega sin dejarse sentir. Y no dirán: "Vedlo aquí o allá", porque el reino de Dios está entre vosotros» (*Lc* 17, 20-21). La afirmación es sorprendente para quienes esperaban acontecimientos grandiosos o prodigios espectaculares. El reino ha llegado y, sin embargo, ahí siguen las legiones romanas ocupando Palestina.

Sin embargo, Jesús tiene conciencia de que ha llegado el acontecimiento preparado por Dios en la historia de Israel: «El tiempo se ha cumplido». Fue en la sinagoga de su pueblo, en Nazaret, donde, comentando un texto del profeta Isaías relativo a la llegada del reino (*Is* 61, 1-2) y enrollando el volumen después de haberlo leído, dijo: «Esta escritura que acabáis de oír, se ha cumplido hoy» (*Lc* 4, 21). Jesús tiene la conciencia de que con él ha llegado el reino.

A los mensajeros de Juan Bautista que le preguntan si es él el que ha de venir o tienen que esperar a otro, responde Jesús: «Id y decid a Juan lo que habéis visto: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los mudos hablan, los muertos resucitan, los pobres son evangelizados» (*Mt* 11, 4-6; *Lc* 7, 22).

Jesús tiene conciencia de que con él han llegado ya los tiempos mesiánicos, de que en su persona se cumplen los vaticinios relativos al Mesías. Este reino mesiánico se manifiesta tanto por la palabra como por los hechos de Jesús. La palabra de Dios se compara a una semilla deposi-

tada en el campo (*Mc* 4, 14): los que la reciben con fidelidad y se unen a la pequeña grey de Cristo reciben el reino. La semilla va creciendo poco a poco hasta el tiempo de la siega (cf. *Mc* 4, 26-29). Pero también los milagros de Cristo son el signo de que el reino ha llegado. Las curaciones, la expulsión de los demonios, son signos de que los tiempos mesiánicos se han inaugurado ya, de que el reino de Dios ha hecho irrupción en el presente en la misma persona de Jesús: «Si yo expulso los demonios con el poder de Dios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (*Lc* 11, 20).

Se subraya, pues, el origen trascendente del reino al dar a entender que proviene de lo alto y que su llegada no se debe, desde luego, a los esfuerzos humanos. Las disposiciones que se requieren para acogerlo resaltan su carácter religioso: la conversión y la fe.

Pero ¿en qué consiste este reino? Según explica Jesús, el reino es la llegada de la salvación y del amor del Padre. Supone, en principio, la comunicación de Dios con el hombre más que la dominación o el poderío, la paternidad de Dios más que el triunfo humano. Como dice González Gil, «el reino de Dios no es una dimensión geográfica ni política, sino religiosa y moral; es la sujeción del hombre al dominio de Dios; no es la esclavitud dura de un señor tiránico, sino la aceptación libre y alegre de la acción amorosa y benéfica de Dios. Porque el reino de Dios anunciado por Cristo es la cercanía de Dios en la salvación de su amor de Padre, cuya consecuencia es un estado de paz, libertad y felicidad, cual solo puede otorgarnos el poder y la bondad de Dios. Reino de Dios es, por lo tanto, la acción salvífica de Dios y su aceptación por el hombre y, consiguientemente, es la salvación, objeto de las esperanzas del hombre; salvación incoada en este mundo para consumarse en el eón futuro y eterno»[2].

El reino de Dios implica, desde luego, una nueva idea de Dios en clara contraposición con la que tenían los fariseos. Estos tenían una particular teología del mérito: a base de un esfuerzo en el cumplimiento de la ley, se sentían con derechos delante de Dios; un Dios que ellos definen, controlan y delimitan; un Dios que, en su lógica, no puede amar a los pecadores, particularmente, a los publicanos y a los que no cumplen la ley como ellos.

Pues bien, lo radical en la predicación de Cristo consiste en la presentación de un Dios, su Padre, como un Padre misericordioso, como alguien que ama a los hombres gratuitamente, escandalosamente, por encima de todo mérito; alguien que ama a los «amhaares», a los publicanos y mujeres de mala vida, con una sola condición: con la condición de que

---

[2] M. GONZÁLEZ GIL, *Cristo, misterio de Dios* (Madrid 1976) I, 353-354.

sean capaces de creer en la maravilla inmerecida de la misericordia del Padre y de convertirse cambiando de vida.

No se puede comprender el radicalismo de Jesús, si no se tiene en cuenta la misericordia radical de su Padre, que busca el arrepentimiento como única condición de su perdón y de su amor (*Lc* 15, 11-31). Recordemos la parábola del hijo pródigo que Cristo tuvo que componer para justificar su trato con los publicanos en contra de las acusaciones de los fariseos. Es una parábola que debiera llamarse, más bien, parábola del padre bondadoso, porque el protagonista no es el hijo que se arrepiente (actitud lógica en quien no tiene ya nada para vivir), sino el Padre que le ama con un amor inmerecido, puesto que había perdido ya el derecho de ser considerado como hijo.

El reino de Dios no es otra cosa que la misericordia del Padre ofrecida ahora gratuitamente a todo hombre, independientemente de todo mérito, de toda condición de raza o posición social. Todos son llamados al reino, particularmente los que, en opinión de los fariseos, no merecían el amor de Dios: publicanos, mujeres de mala vida, gente despreciable humanamente. Como dice Kasper, «esta conducta de Jesús suscitó desde el principio sorpresa, fascinación y entusiasmo, así como sospechas, rechazo, escándalo y odio. Jamás se había visto u oído una cosa así. Para un judío piadoso tal conducta y tal mensaje significaban un escándalo y una blasfemia (*Mc* 2, 7). El anuncio de un Dios, cuyo amor vale también para el pecador, cuestionaba la concepción judía de la santidad y de la justicia de Dios»[3].

Para entrar en el reino no se necesita siquiera ser judío: «os digo que muchos vendrán de Oriente y Occidente y se sentarán en la mesa de Abraham, Isaac y Jacob en el reino» (*Mt* 8, 11).

Desde esta perspectiva se comprende el comportamiento de Jesús con los pecadores, con la gente baja y despreciable. Ellos son los llamados por el Padre. Ha venido a llamarlos porque son objeto de la predilección del Padre (*Lc* 5, 32; 19, 10; *Mt* 18, 12-14). Para ellos hay una buena nueva. El Padre no los desprecia como hacen los fariseos. Es más, ellos, incapaces de enorgullecerse con méritos que no poseen, están en una situación privilegiada para comprender la misericordia de un Dios que ama escandalosamente. Por eso, en su arrepentimiento y en su humillación, dejan sitio al amor misericordioso de Dios, mientras que los fariseos son incapaces de comprender un amor que ama sin cálculo y sin medida. Por ello, los pecadores y prostitutas precederán a los fariseos en el reino (*Mt* 21, 31).

[3] W. KASPER, *Jesús, el Cristo* (Salamanca 1979) 80.

Jesús no asegura *que hay más alegría en Dios por la conversión de un pecador que por la perseverancia de noventa y nueve justos* (*Lc* 15, 7.10.32). Ahora bien, el castigo del infierno es para aquellos que desprecian este amor del Padre renunciando a la conversión y a la gracia que les es dada (cf. *Mt* 11, 20-29), porque los que se obstinan en no creer, los que se burlan de este amor misericordioso del Padre, morirán en sus pecados (*Jn* 8, 12.21.24). Se condenan aquellos que se cierran obstinadamente a la invitación misericordiosa de Dios (*Jn* 3, 16-21; 5, 24) y no quieren cambiar de vida.

Según Jesús, el Evangelio divide a los hombres en dos grupos: sencillos y autosuficientes. Puede darse un pecador que, en medio de su miseria, se abra humildemente a la gracia. El Padre, en este caso, no mira ya al pecado; pero el que, por su autosuficiencia, desprecia a un Padre que por amor va a llegar al ridículo de la cruz de su Hijo, ese mismo se niega a la salvación.

Con la predicación de Jesús, la lógica del fariseo ha quedado totalmente rota, destruida, invalidada. El perdón que Jesús predica supone un auténtico escándalo. La forma de perdón que más impresionó a los hombres de aquella época fue la comunión de mesa que Jesús tuvo con los pecadores. Jesús come y bebe con ellos. Son las comidas que realiza como signo de la llegada del reino, pero que escandalizan profundamente a los que, por afán de pureza, no se rozaban con los pecadores y evitaban todo trato con ellos. En más de una ocasión tuvo que defenderse Jesús de acusaciones por este motivo: «Porque vino Juan, que ni comía ni bebía, y dicen: «Demonio tiene». Viene el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen: «Ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores» (*Mt* 11, 18-19).

Precisamente la parábola del hijo pródigo (*Lc* 15, 11-31) la compone Jesús para justificar su comportamiento con los pecadores. El hijo mayor representa al fariseo que ha cumplido la ley a la perfección y se escandaliza del amor del Padre hacia el otro hermano. Este vuelve a casa consciente de que ha perdido todos sus derechos como hijo y solo pretende ser admitido como un criado más. Y en esto está el escándalo: el padre hace fiesta y derrocha un amor y una misericordia inmerecidos.

Esta es la primera dimensión del reino que Jesús predica: el amor inmerecido del Padre. Pertenecer al reino es dejarse amar por un amor insospechado, escandaloso, sea cual sea nuestra situación de miseria, pecado, enfermedad o abandono aparente. El primer mandamiento del amor de Dios no debiéramos formularlo como «amar a Dios sobre todas las cosas», sino como «dejarse amar por Dios sobre todas las cosas». En efecto, Cristo dijo: «No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros» (*Jn* 15, 16). Y el teólogo del amor, san Juan, dice

así: «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó primero» (*1 Jn* 4-10).

La vida personal de Jesús es precisamente este abandono en manos del Padre, en su providencia paternal: «Por eso os digo: no andéis preocupados por vuestra vida, qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, con qué os vestiréis. ¿No vale más la vida que el alimento, y el cuerpo más que el vestido? Mirad las aves del cielo: no siembran, ni cosechan, ni recogen en graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta, ¿No valéis vosotros más que ellas?... Observad los lirios del campo, cómo crecen; no se fatigan ni hilan. Pero yo os digo que ni Salomón, con toda su gloria, se vistió como uno de ellos. Pues si a la hierba del campo, que hoy es y mañana se echa al horno, Dios así la viste, ¿no lo hará mucho más con vosotros, hombres de poca fe? No andéis, pues, preocupados, diciendo: ¿Qué vamos a comer?, ¿qué vamos a beber?, ¿con qué vamos a vestirnos? Que por todas esas cosas se preocupan los gentiles; pues ya sabe vuestro Padre celestial que tenéis necesidad de todo eso. Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todas las cosas se os darán por añadidura. Así que no os preocupéis del mañana: el mañana se preocupará de sí mismo» (*Mt* 6, 25-34).

«Buscad el reino de Dios y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura». Quizá ninguna frase como esta resume mejor la predicación de Jesús.

Es la unión de Cristo con el Padre, la vivencia de su amor, lo que le hace inmensamente libre y lo que le conduce a romper con todas las barreras de su tiempo. Se mezcla con los pecadores, habla con la mujer, privilegia en sus parábolas a los samaritanos, trata con centuriones y extranjeros. No tiene miramientos ni prejuicios. La parábola del fariseo y del publicano es un resumen perfecto de su doctrina. Los fariseos se ven desplazados y esto, naturalmente, enciende su odio contra Jesús. Pero su actitud con ellos es inequívoca. Como dice Jeremias, Jesús arremete contra ellos, «porque tienen un buen concepto de sí mismos y confían en su propia piedad (*Lc* 18, 9-14), porque afirman que son obedientes, pero de hecho no lo son (*Mt* 21, 28-31), porque no están dispuestos a secundar el llamamiento de Dios (*Lc* 14, 16-24) y se alzan contra sus mensajeros (*Lc* 12, 1-9), porque hablan de perdón, pero no tienen ni idea de lo que es, en realidad, el perdón (*Lc* 7, 27: a quien poco se le perdona poco ama). Nada separa tan completamente al hombre de Dios como una piedad que está segura de sí misma»[4].

En resumen, el reino de Dios tiene dos dimensiones fundamentales:

[4] J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1974) 146.

Por un lado, es la llegada de la paternidad de Dios en Cristo, de modo que en Cristo somos elevados a la condición de hijos. Pero, por otro lado, significa la liberación del pecado, del sufrimiento y de la muerte, es decir, de las grandes servidumbres que pesan sobre la humanidad desde el pecado de Adán y de las que el hombre no se puede librar. Como observa Lang[5], «el reino nuevo consiste, esencialmente, en la nueva y eterna alianza entre Dios y los hombres realizada ahora en la persona misma de Cristo, alianza que contiene dos grandes aspectos: a) un aspecto de perdón, b) un aspecto de comunión con Cristo».

Los milagros de Cristo, signo y realización del reino, vienen así a efectuar en el mundo la liberación de la servidumbre del maligno y de la muerte que comenzó con el pecado de Adán y que ahora encuentra una oposición fundamental en la victoria de Cristo. Cristo tiene conciencia de ello, pues se presenta frente al maligno como «el más fuerte» que encadena al fuerte y lo despoja de su poder (*Mt* 12, 29; *Lc* 17, 22; *Mc* 3, 27). Jesús tiene la conciencia de vivir un combate personal con el maligno. Sus frecuentes encuentros con los posesos eran otros tantos choques violentos con el enemigo.

En sus parábolas, Jesús atribuye a Satanás los obstáculos que encuentra en su predicación (*Mt* 13, 19). El demonio intenta arrancar del corazón de los hombres la semilla del mensaje de salvación (*Lc* 8, 12). Por ello pide Jesús al Padre que, si no ha de sacar a los suyos del mundo, los libre del maligno (*Jn* 17, 5). A Simón Pedro le advierte que el poder del infierno intentará prevalecer contra la Iglesia (*Mt* 16, 19) y, asimismo, le recuerda que Satanás busca cribar a los discípulos (*Lc* 22, 31). En el momento de dejar el cenáculo, Cristo declara como inminente la derrota del príncipe de este mundo (*Jn* 12, 17). Y por su muerte tiene Jesús conciencia de que el príncipe de este mundo ha sido ya juzgado (*Jn* 16, 11). El imperio de Satanás, el imperio del pecado, del sufrimiento y de la muerte es ahora vencido por Cristo en la cruz. Su reino se implanta allí donde el pecado es vencido.

Pero el reino de Dios se identifica personalmente con el mismo Jesús. Hay una equivalencia constante entre entregarlo todo por Cristo o por causa del reino, entre seguir a Cristo o aceptar el reino (*Lc* 18, 29; *Mt* 19, 29; *Mc* 10, 29). Con su llegada, predicación y milagros ha llegado definitivamente el reino: «Decid a Juan: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son curados, los muertos resucitan, los pobres son evangelizados» (*Lc* 7, 22-23; *Mt* 11, 5). Hay una idea de Orígenes que expresa esto con exactitud: Cristo es la *autobasileia*[6], es decir, él mismo es el reino en per-

[5] A. LANG, *Teología fundamental II. La Iglesia* (Madrid 1971) 6.
[6] ORÍGENES, *In Math.* 14, 7.

sona. Quien le acoge a él, quien se convierte a él, ha recibido el reino. Dice Faynel: «Este es uno de los datos fundamentales de toda la predicación de Cristo. Acceder al reino es, sencillamente, seguir a Cristo y arriesgar la vida por él. Y, a la inversa, negarse a seguir a Cristo es perder la vida y excluirse uno mismo del reino»[7].

Este reino que Cristo predica y realiza sufre una tensión, de modo que viene a ser una realidad dinámica que mira hacia una plenitud de futuro en el cielo. El reino, que ha comenzado ya aquí, que está ya presente aquí, mira, según dice Cristo, hacia una consumación en la eternidad: «Yo os digo que de aquí a poco ya no beberé del fruto de la vid, hasta que haya venido el reino de Dios» (*Lc* 22, 18). Aparece el reino ligado a una dimensión de futuro. En el Padrenuestro así se pide: «venga tu reino» (*Mt* 6, 10).

El Nuevo Testamento habla inequívocamente de la segunda venida de Cristo. La expresión «en aquel día» viene en *Mc* 13, 32 y 14, 25, también en *Mt* 10, 15: «Yo os aseguro: el día del juicio habrá menos rigor para la tierra de Sodoma y Gomorra que para aquella ciudad». Es el día de juicio (*Mt* 8, 11-12; *Lc* 13, 28-29). Al banquete vendrán muchos de Oriente y Occidente, mientras que los réprobos serán echados a las tinieblas de fuera.

Ciertamente, el Reino aparece como una realidad presente. Las parábolas del sembrador (*Mc* 4, 3-9), de la semilla que ya crece en secreto (*Mc* 4, 26-29) van en ese sentido; pero al mismo tiempo el Reino es algo inacabado, como lo muestra la parábola del vino nuevo que Cristo beberá en el Reino (*Mc* 14, 25). Mientras Cristo dice, por un lado, que el Hijo del hombre ha venido ya no a ser servido, sino a servir y a dar su vida por los hombres (*Mt* 20, 28), en una venida sometida a la *kénosis* y la humillación, habla de sí mismo también como Hijo del hombre que vendrá sobre la nube, glorioso y lleno de poder (*Mt* 13, 41; 14, 39; 16, 27; 17, 9.23; 19, 28; *Mc* 8, 38; *Lc* 12, 8; 17, 22; *Jn* 1, 51; 3, 13; 6, 62; 12, 23.34; 13, 31). Leamos un texto de Mateo: «El Hijo del hombre enviará a sus ángeles, que recogerán del Reino todos los escándalos y a los obradores de iniquidad, y los arrojarán en el horno del fuego; allí será el llanto y el rechinar de dientes. Entonces, los justos brillarán como el sol en el Reino de su Padre» (*Mt* 13, 41-43).

Está, pues, el Reino ligado a la parusía cuando venga el Hijo del hombre y diga a los justos: «Venid, benditos de mi padre, recibid la herencia del reino preparado para vosotros desde la creación del mundo» (*Mt* 25, 34). Jesús exhorta a vigilar, porque no se sabe cuándo llegará ese momento: «Velad, pues, porque no sabéis qué día vendrá vuestro Señor... Es-

---

7 P. FAYNEL, *La Iglesia I* (Barcelona 1982) 56.

tad preparados, porque en el momento que no penséis, vendrá el Hijo del hombre» (*Mt* 24, 42-44). Este día de la venida final del Hijo del hombre nadie lo conoce: «Mas aquel día y hora nadie lo conoce, nadie sabe nada, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino solo el Padre» (*Mt* 24, 36).

La gran novedad, por lo tanto, de la predicación de Cristo, la gran sorpresa es que el reino haya llegado ya y se haya hecho presente en él: «El Reino se ha cumplido». Y, sin embargo, ni los enemigos de Israel han sido echados fuera ni se ha dado la victoria militar a su pueblo. «El reino de Dios está entre vosotros» (*Lc* 17, 20). La salvación llega ya a la puerta.

Lo que esto quiere decir es que el reino es una realidad presente y, en este sentido, el momento presente es la última oportunidad, después de la cual ya no hay otra que esperar. Se podría decir que el instante actual, cada instante, se relativiza en cuanto tiempo mensurable y se absolutiza en cuanto tiempo salvífico. Por eso, Jesucristo habla con un sentido de urgencia escatológica. Hay en esta predicación una tensión, una urgencia, porque este es el tiempo de la salvación, la oportunidad única que se nos da.

El Reino es la vida de la gracia que ya ha comenzado, tanto en la dimensión que nos introduce en la vida filial de Cristo y nos hace en él hijos del Padre, como en la dimensión liberadora del pecado. La liberación, la salvación ha comenzado ya, si bien ni el sufrimiento ni la muerte han sido aún vencidos definitivamente. He ahí la tensión interna que tiene el reino de Dios hasta que llegue a su plenitud. Los milagros, entre tanto, son una victoria sobre el mal y la muerte, una anticipación de la victoria final. Pero esta no llegará aún definitivamente, sino con la segunda venida del Señor.

El reino de Dios ya ha irrumpido en la historia. Como alguien ha dicho, Cristo rompió el tiempo y abrió el cielo. Pero este Reino, ya presente en Cristo, en su enseñanza y en sus milagros, no es todavía el Reino consumado. Las parábolas de Jesús evidencian la tensión entre el presente y el futuro: ya está aquí, pero tiene que llegar aún a su consumación. El reino de Dios es algo que está creciendo, como lo demuestra la parábola del grano de mostaza (*Mt* 13, 31-32). Es un Reino que está todavía en lucha contra el poder del maligno (*Mt* 13, 24-30; 36-43), vencido ya por Cristo, en cuanto que de ahora en adelante todo hombre, con su gracia, tiene la posibilidad de vencerle; pero todavía sigue el diablo con su función de tentador, que quiere apartar al hombre de la salvación. La victoria decisiva tendrá lugar cuando el último enemigo, la muerte, sea vencido por la resurrección de nuestros cuerpos (*1 Co* 15, 26) y cuando Cristo en su segunda venida extienda su poder y su victoria sobre el cosmos (*Rm* 8, 18 ss). Entonces, el Reino se habrá consumado. El imperio

del demonio quedará reducido a la condenación final y a la impotencia y tendrá lugar la victoria de todos los justos en Cristo.

El reino de Dios ha llegado, pues, pero se ha presentado de forma distinta de la esperada. Su presencia, que tiene ya lugar en la misma persona de Cristo, llega, sin embargo, de forma decisiva en su muerte y resurrección (*Mc* 10, 45), es decir, en el cumplimiento propio de su misión. Por ello, comenta Schönborn, «la muerte de Cristo es el día y la hora de la llegada del reino de Dios. El reino de Dios ha empezado y con ello el final de los tiempos. Con la mañana de pascua ha comenzado la nueva creación»[8].

Efectivamente, si pertenecemos al reino en la medida en que vivimos en gracia de Dios, hay que recordar con san Juan que hasta la resurrección en Cristo no nos llega la profusión de la gracia: «Todavía no había Espíritu, porque Jesús no había resucitado» (*Jn* 7, 39). Cristo inaugura el cielo con su propia resurrección y con el descenso a los infiernos conduce a él a los santos del A. Testamento que esperaban en el seno de Abraham (CEC 633-634). El cielo, pues, comienza con la resurrección de Cristo. Sin embargo, la resurrección de los hombres no tendrá lugar sino al final de la historia con la parusía del Señor: *1 Co* 5, 23; *1 Ts* 4, 16; *Jn* 6, 54; lo cual quiere decir que, mientras no llega la última fase del reino, los muertos en el Señor están todavía en la primera fase del mismo.

Pero hay, sobre todo, una razón primordial y es que, como hemos visto, el reino de Cristo tiene dos fases: la fase final, que coincidirá con la resurrección de los cuerpos, y la fase inicial, que afecta tanto a vivos como a muertos. La llamada escatología intermedia responde a esta fase, aún no consumada, del Reino. Como dice Schönborn[9], las almas de los que contemplan ya a Dios anhelan la victoria final de Cristo sobre el último enemigo, la muerte (*1 Co* 15, 27). Todos los que estamos insertos en Cristo, bien en estado de peregrinación o en estado de salvación en el más allá, formamos la única Iglesia de Cristo. «La única Iglesia del cielo y de la tierra tiene esto en común: que todos sus miembros (a excepción de María) no poseen todavía la gloria de la resurrección corpórea»[10].

II. REDUCCIONES DE LA ESCATOLOGÍA

Según lo visto hasta ahora, el reino de Dios ha llegado ya en la persona de Cristo, particularmente, por su muerte y resurrección, que supo-

[8] C. SCHÖNBORN, *La resurrección de la carne en la fe de la Iglesia*: Com. 12 (1990) 37.
[9] C. SCHÖNBORN, *Risurrezione e reincarnazione* (Casale Monferrato 1990) 13.
[10] *Ibíd.*, 144.

nen la victoria definitiva sobre el pecado y la muerte y la consecución para nosotros del amor y el perdón del Padre. Cristo volverá glorioso cuando, al final de la historia, aparezca como juez de vivos y muertos.

Esta doble venida que hemos visto en la predicación de Cristo, aparece claramente señalada en san Pablo. La muerte y resurrección de Cristo constituyen ya la plenitud del tiempo (*Ga* 4, 4). En Cristo se ha manifestado ya la justicia de Dios (*Rm* 3, 21), pero no es todavía la consumación del «día de Yahvé» (*1 Co* 1, 8; *2 Co* 1, 14; *1 Ts* 5, 2), la parusía de Cristo (*1 Ts* 4, 15) en la que tendrá lugar la renovación del mundo (*1 Co* 15, 51-52) y la transformación del cosmos (*Rm* 8, 19-22).

Lo mismo ocurre en san Juan. No usa el término de «reino de Dios», sino el de «vida eterna», que se posee ya ahora por la fe en Cristo (*Jn* 3, 15-16), de modo que el juicio se realiza ya en la aceptación o el rechazo de Cristo (*Jn* 3, 18-19). Sin embargo, Cristo se va para venir en gloria al final de los tiempos (*Jn* 5, 26 ss) que coincidirá con la resurrección de los muertos el último día (*Jn* 6, 39.40.44.54).

Han sido, sin embargo, no pocas las reducciones que se han pretendido hacer de la salvación cristiana en cuanto acontecimiento histórico que ha comenzado ya y se consumará al final con la segunda venida de Cristo.

1. R. BULTMANN

Bultmann[11] ha partido, en la teología y en la exégesis, del a priori de que una intervención histórica de Dios en Cristo es mito, es decir, una representación cósmica del ideal religioso que todo hombre tiene de Dios. Por ello propugna la tarea de desmitificación de los evangelios, que no es otra que la deshistorización de los mismos.

La historia no tiene que ver con el mensaje cristiano. Jesús de Nazaret nos interesa, en todo caso, porque fue el hombre que, al adherirse a Dios por la fe, vivió la existencia auténtica. La escatología se despoja, en Bultmann, de toda connotación temporal. Lo cristiano significa avanzar hacia la autenticidad mediante la decisión de fe que escucha la llamada de Dios. Justamente la apertura a Dios por la fe es entrar en lo definitivo, en lo escatológico. «No mires a tu alrededor en la historia universal, nos dice Bultmann; más bien tienes que mirar en tu propia historia personal. En cada presente tuyo está el sentido de la historia que no puedes mirar como espectador, sino únicamente en tus decisiones responsables. En

---

[11] R. BULTMANN, *Creer y comprender* (Madrid 1974-1976); *Historia y escatología* (Madrid 1974); *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1987[2]).

cada momento dormita la posibilidad de ser un momento escatológico. Tú tienes que despertarlo»[12].

Esto es, pues, lo decisivo, de modo que la historia como tal pierde su sentido en Bultmann. El esquema representativo y mitológico de los evangelios no encierra una histórica intervención de Dios en el mundo, sino que son solo una representación de la permanente llamada de Dios en el alma a la decisión actual. La fe de Bultmann es, pues, una fe que nada tiene que ver con la historia y que conduce al actualismo radical de la misma al margen de toda dimensión histórica.

Pero, como bien señala Ratzinger[13], una fe que no puede chocar con la historia tampoco tiene nada que decir a la historia. Con Bultmann se consuma la deshistorización del cristianismo y se produce de nuevo la vuelta a la gnosis. Como recuerda Cullmann, el mundo griego desconoce el tiempo lineal como realización de la historia de la salvación, porque no puede concebir que la salvación se realice en el tiempo. Para los griegos, la salvación es justamente liberación del tiempo, del eterno retorno de los seres y de las cosas. Pero la esperanza cristiana es la esperanza del reino que llega a la historia y se realizará plenamente en la historia con la última venida del Señor. Por ello no se puede hablar de escatología desconociendo su carácter propiamente temporal[14].

2. ALBERT SCHWEITZER O LA ESCATOLOGÍA CONSECUENTE

Uno de los estudios clave de A. Schweitzer es la obra *Das Messianitäts und Leidensgeheimnis*, traducido al francés con el título *Le secret historique de la vie de Jésus*[15].

Para Schweitzer, la doctrina original de Jesús sobre la escatología se encuentra exclusivamente en la espera de la llegada del reino como realización definitiva de salvación. Jesús creía en la venida inminente del reino de Dios, el cual estaría precedido de un tiempo de prueba para él y para el pueblo judío. Por ello exhorta a los suyos al arrepentimiento.

Pero, ante el rechazo que experimentó su predicación, Jesucristo se convenció de que él personalmente era llamado a morir y sufrir antes que llegase el Reino. Así, estaba convencido de que con su pasión llegaría el Reino. Pero se equivocó, pues creyó que el Reino llegaría en el marco de esta generación mediante su pasión.

---

[12] R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie* (Tubinga 1964) 184.
[13] J. Ratzinger, *Escatología* (Barcelona 1984²) 59.
[14] O. Cullmann, *Le retour du Christ* (París-Neuchâtel 1948) 14.
[15] A. Schweitzer, *Le secret historique de la vie de Jésus* (París 1961).

Posteriormente, san Pablo transformó el mensaje de Jesús insistiendo en que el Reino había llegado ya mediante el acceso a Cristo crucificado y resucitado.

La perspectiva de Schweitzer, como puede verse, olvida la dimensión de la llegada del Reino en la misma persona de Cristo; una dimensión que la crítica moderna de los evangelios ha resaltado cada vez más en su densidad teológica e histórica.

3. C. H. DODD O LA ESCATOLOGÍA REALIZADA

Este escriturista inglés propuso en su libro sobre las parábolas publicado en 1935[16] la tesis contraria a la de Schweitzer. Mantiene que con la actividad de Jesús, mediante sus palabras y milagros, ha llegado ya la acción de Dios a la historia. Lo característico de la acción de Cristo, según él, no es la espera del fin último, sino la convicción de que él mismo en persona trae la salvación de Dios.

Los apóstoles comprendieron que el reino de Dios se había realizado por medio de su muerte y resurrección. Pues bien, esta escatología realizada en Cristo es la que se hace presente en el misterio de la Iglesia, particularmente, en los sacramentos y, sobre todo, en la eucaristía. Por medio de los sacramentos nos abrimos al misterio, al Cristo glorioso que en ellos actúa.

Efectivamente, todo lo que hace Dodd no es sino recoger el dato fundamental de la predicación de Cristo en torno al Reino que llega en su persona. Nada más acertado que la afirmación de que el reino se realiza, sobre todo, en la muerte y resurrección de Cristo, y que es Cristo glorioso el que se hace presente en la Iglesia. Ahora bien, falta en la teología de Dodd la referencia de Cristo a la llegada final del Hijo del hombre. Cristo desglosó la esperanza judía en la venida del Mesías en dos venidas: la primera realizada por la encarnación, y la final o gloriosa.

La originalidad del Nuevo Testamento respecto a la perspectiva de Israel es que se da un desdoblamiento entre la llegada del Mesías y el establecimiento definitivo del Reino en el cosmos y la historia. La llegada del Reino coincide con la llegada de Jesús, el Mesías que volverá de nuevo al final de los tiempos para juzgar a los hombres.

[16] C. H. DODD, *Las parábolas del Reino* (Madrid 1974).

Capítulo III

INMORTALIDAD Y RESURRECCIÓN EN LA ESCRITURA

I. ANTIGUO TESTAMENTO

Entramos ahora en el estudio de la fe de Israel en el más allá. En el mundo judío no se da una antropología filosóficamente desarrollada desde un interés, diríamos, cultural, como ocurre en Grecia. Su antropología está en función de su fe y es, justamente, la fe la que va haciendo aparecer una antropología que va evolucionando.

Como dice Díez Macho[1], la Biblia no se interesa nunca por la ciencia antropológica. Describe al hombre, más que en sí, en relación con Dios y con el mundo. No es una antropología analítica como la griega. En cambio, es en la fe en el más allá, en sus profundas convicciones, donde expresa su verdadera concepción del hombre. Su fe en el más allá implica una concepción del hombre de clara densidad antropológica. Dicho de otra forma, no se busquen términos filosóficos en el mundo hebreo, sino sus profundas convicciones de fe, que implican, por supuesto, una concepción profunda del hombre.

El mundo judío, por ejemplo, llegó a tener una noción de Dios creador que Grecia no conoció y que surgió de su experiencia de fe: cuando en el exilio comprobó que su Dios dominaba la historia y el poder humano, permitiendo la vuelta a Jerusalén, llegaron a la conclusión de que, si Dios domina la historia y la humanidad, es porque todo ha salido de sus manos[2]. También su antropología está en función de su fe.

---

[1] A. DÍEZ MACHO, *La resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia* (Madrid 1977) 15.

[2] Cf. J. A. SAYÉS, *Teología de la creación* (Palabra, Madrid 2002).

1. EL ORIGEN DE LA MUERTE

La muerte, tal como aparece en el relato del Génesis, es condición natural, puesto que el hombre es tierra (*Gn* 3, 19), condición a la que vuelve tras el pecado: «porque eres tierra y en tierra te has de convertir». Pero, al mismo tiempo, el autor habla claramente de un don de inmortalidad que el hombre pierde al comer del árbol de la ciencia del bien y del mal (*Gn* 2, 17). Al expulsarle del Edén, Yahvé quiere impedir que Adán tenga acceso al árbol de la vida (*Gn* 3, 22). Como dice Van Imschoot, la muerte, aun siendo natural al hombre, es verdaderamente el castigo del pecado, porque en el paraíso estaba el árbol de la vida[3].

Hay que colocarse de nuevo en la intención didáctica del autor. Un ateo entiende que la muerte es condición natural del hombre y no le produce (no le debe producir) escándalo; pero uno que cree en la providencia paternal de Dios, se escandaliza ante la muerte: ¿cómo es posible que entre en los planes de un Dios bueno? El autor sagrado no hace la sutil distinción entre la muerte como condición natural y la muerte en su experiencia trágica por el hombre, porque la muerte es siempre un sinsentido: descomposición del cuerpo y separación dolorosa de los nuestros. Como dice Ladaria[4], la muerte aparece como la máxima limitación del hombre, aquello que eliminaríamos primero del mundo, si pudiéramos. Por ello, el relato bíblico viene a dar la respuesta al escándalo del hombre: Dios no quiso la muerte, esta entró en el mundo por el pecado de Adán.

A decir verdad, es el libro de la Sabiduría el que más explícitamente se refiere al pecado del paraíso: «mas por la envidia del diablo entró la muerte en el mundo» (*Sb* 2, 24).

Nos interesa, sobre todo, determinar el sentido de la palabra *muerte*, pues Pablo aludirá a este texto en *Rm* 5, 12, al decir que el pecado entró en el mundo, y por el pecado, la muerte.

Según la mayoría de los intérpretes, la muerte de la que aquí se habla es la muerte en sentido global, físico-espiritual[5]. Ciertamente, no se puede prescindir del sentido espiritual: la muerte de la que habla el autor es una muerte que únicamente experimentan los que son del partido del diablo (la experimentan los que le pertenecen [*Sb* 2, 24]); se llega a ella por el pecado y, particularmente, por la mentira (*Sb* 1, 11); uno se la busca con los extravíos de la vida (*Sb* 1, 12), de modo que los impíos llaman a esta

[3] P. VAN IMSCHOOT, *Teología del A. Testamento* (Madrid 1969) 678.
[4] L. F. LADARIA, *Antropología teológica* (Madrid 1983) 185.
[5] Cf. SALGUERO, *Pecado original y poligenismo* (Guadalajara 1971) 101 ss; S. LYONNET, *Péché:* Dict. Bibl. Suppl. 7 (París 1966) 513.

muerte con obras y palabras (*Sb* 1, 16) y, cuando se la experimenta, uno se hace objeto de ultraje entre los muertos para siempre (*Sb* 4, 19).

Ahora bien, también el sentido físico va incluido en el término de muerte. El autor, recuerda Frey[6], se inspira en el Génesis y es probable que se inspirara en la amenaza divina de *Gn* 2, 17: «El día que comas, morirás», y en el castigo que Dios proclama en *Gn* 3, 19. El autor, en efecto, deja bien claro que los hombres son mortales por herencia de Adán: «Yo también soy un hombre mortal como todos, un descendiente del primero que fue tomado de la tierra» (*Sb* 7, 1). La muerte no responde al deseo primitivo del Creador: «Que no fue Dios quien hizo la muerte ni se recrea en la destrucción de los vivientes; él todo lo creó para que subsistiera» (*Sb* 1, 13-14). Por eso concluye Frey: «La inmortalidad a la que el hombre fue destinado, y por la que se parecía a la naturaleza divina, es, ante todo, la vida bienaventurada en la unión eterna con Dios, pero también la exención de la corrupción y de la muerte. Este plan divino fue, en parte, frustrado desde el principio por la envidia del diablo, el cual, provocando al pecado a los primeros padres, les hizo perder la inmortalidad feliz e introdujo en la creación un principio de destrucción y de muerte»[7].

2. LA TERMINOLOGÍA VETEROTESTAMENTARIA

Hablemos ahora de la antropología bíblica.

Basar

Basar es un término que aparece 273 veces en el A. Testamento. De ellas, 104 viene referido a la carne en los animales. En principio, significa la carne de cualquier ser vivo, sea hombre o animal. Significa el ser vivo, pero en cuanto a su dimensión sensible.

En muchos casos, viene a significar al hombre entero, señalando el aspecto sensible del mismo (*Sal* 56, 5.12) y puede equivaler al pronombre personal (*Nm* 8, 7).

Basar puede significar el parentesco, la vinculación a la familia o a toda la humanidad, de modo que la expresión *Kol basar* (toda carne) equivale a todos los hombres (*Is* 40, 5; 49, 26; *Jb* 12, 10). Pero frecuentemente el término *basar* se refiere al hombre (no a una parte del hombre), en la dimensión de debilidad y fragilidad, como en *Is* 40, 6, que afirma

---

6 J. B. FREY, *L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de Jésuchrist*: Rev. Scien. Phil. Theol. 5 (1911) 519.

7 *Ibíd.*, 542.

que la carne es tan efímera como la hierba del campo, y el *Sal* 78, 39, donde se afirma que la carne es un soplo que se va y no vuelve. Por ello, no se aplica nunca a Yahvé, al revés de lo que ocurre con el término de *nefesh.*

Nefesh

El término de *nefesh,* que en la Biblia de los LXX ha sido traducido frecuentemente por *psyché* (alma), no indica un elemento espiritual distinto de la carne. De las 755 veces que aparece en el A. Testamento, 600 veces ha sido traducido por *psyché* en los LXX.

Se refería a la garganta, que es el órgano de respiración (*Sal* 69, 2) y pasa, por ello, a designar la respiración humana o el aliento, por el cual va tomando el sentido de principio vital común a hombres y animales. Llega a designar, por tanto, al ser viviente en general y, más particularmente, al hombre. Justamente, al designar al hombre, designa a todo él (y no una parte) en cuanto viviente, como vemos en el relato del Génesis (*Gn* 2, 7). El hombre es *nefesh* en cuanto polvo al que Dios ha insuflado el aliento de vida. Significa, entonces, al individuo en cuanto que es vivo y puede traducirse por persona, de modo que frecuentemente puede funcionar como pronombre personal (*Sal* 103, 1; 104, 1).

Siendo el aspecto de vida la clave del término *nefesh,* la sangre, que para los hebreos se vincula a la vida (la vida reside en la sangre: *Lv* 17, 11) tiene una especial vinculación con *nefesh.*

Ruah

El término de *ruah* significa originariamente soplo, viento, aliento y, por ello, ha sido usado en Israel para hablar del soplo de vida, de la fuerza vital que solo puede venir del Dios de la vida. Se considera el aliento como el principio de la vida (*Gn* 6, 17; 7, 15-22; *Ez* 37, 10-14; *Sal* 104, 29 ss), tanto del hombre como del animal. La vida comienza con el soplo de la vida (*Ez* 37, 8-10): cuando Yahvé insufló en el hombre el aliento de vida, este se convirtió en ser viviente (*Gn* 2, 7; *Jb* 34, 14 ss; *Sal* 104, 29 ss). El hombre vive mientras el aliento de vida está en sus narices (*Jb* 34, 14 ss; *Sal* 104, 29 ss). Después de la muerte, el cuerpo vuelve al polvo de donde vino y el aliento de vida vuelve a Dios que lo insufló (*Sal* 104, 29 ss; *Jb* 34, 14 ss).

Ruah se emplea también para designar diversos aspectos del apetito irascible como la ira (*Jc* 8, 3), la inquietud, la tristeza, el desaliento, el

ánimo, porque las emociones vivas actúan en los órganos de la respiración. Y a veces el *ruah* es la sede del sentimiento, del pensamiento y de la voluntad (*Ex* 35, 21.29; *Is* 19, 3; *Jr* 51, 11) lo mismo que el corazón y el alma. «Sin embargo, dice Van Imschoot, sería incorrecto atribuir un significado filosófico al espíritu del que habla el Antiguo Testamento»[8]. No es alma; es la fuerza vital que proviene de Dios y que hace del polvo un ser viviente *(nefesh)*.

Pero también *ruah* designa, en el Antiguo Testamento, la virtud que procede de Dios y que interviene poderosamente en la historia del pueblo de la Alianza; fuerza que ejecuta las maravillas de Dios por mano de los hombres de espíritu como es el don de profecía (*Nm* 24, 2). En este sentido es una fuerza sobrenatural y prodigiosa (*Is* 31, 3); es el espíritu que viene sobre el hombre para que ejecute los designios de Dios. Los profetas son los hombres del espíritu, en cuanto poseedores de un carisma distinguido (*Nm* 27, 18; *Os* 8, 7).

En esta antropología, no se puede encontrar la clásica distinción real de cuerpo-alma. *Basar* y *nefesh* no indican dos elementos distintos que puedan componerse juntos. Como dice Tresmontant: «No hay que interpretar la noción hebrea de alma desde el dualismo platónico. Al ignorar la dicotomía alma-cuerpo, el hebreo no hace del alma esa realidad desencarnada que es para nosotros, precisamente porque la contraponemos al 'cuerpo'»[9]. Fundamentalmente, *basar* es el hombre entero en cuanto expresa el aspecto de debilidad, de fragilidad y de finitud frente a Dios (a Dios no se le llama nunca *basar*); y *nefesh* es también el hombre entero en cuanto viviente. Ambos, *basar* y *nefesh*, pueden equivaler al pronombre personal en esos dos aspectos distintos. *Ruah*, en cambio, es un elemento que podríamos calificar de don de Dios y que llena al hombre de su vida y de su fuerza, poniéndolo a su servicio.

3. EL MÁS ALLÁ Y LA EVOLUCIÓN ANTROPOLÓGICA

Pero, en lo que llevamos dicho, no queda resuelto el problema antropológico de Israel. Las categorías de las que hemos hablado, *basar* y *nefesh*, se refieren al hombre vivo. ¿Qué pasa cuando Israel habla del hombre en el más allá?

Emplea ya una terminología diferente. Es así como el pueblo judío ha distinguido entre los *refaim* (los muertos) que perviven después de la

[8] *Espíritu:* Dic. Enc. Bibl. (Barcelona 1993) 548.
[9] CL. TRESMONTANT, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo* (Madrid 1962) 137.

muerte en el sheol, y los *nebeletam* (cadáveres) que quedan en los sepulcros. *Refaim* es plural de *rafâ* (débil, lánguido). Se usa siempre en plural para indicar un cierto anonimato, como si fueran las sombras de los muertos que están como dormidos en el sheol. De mala manera, pero perviven en el sheol. Allí no alaban a Yahvé (*Is* 38, 18; *Sal* 88, 11 ss; 30, 10; 6, 6; *Si* 17, 22), «lo que quizá implica –dice Pozo– no solo una alusión al estado de sueño, sino también al valor cultual del cuerpo, sin el cual difícilmente concebiría un judío primitivo que se pueda dar culto de alabanza a Dios»[10].

Hay algo claro y es el hecho de que de los *refaim* nunca se dice que se corrompen, sino que perviven; de mala manera, pero perviven, mientras que a los cadáveres en el sepulcro se les atribuye la corrupción. Esta pervivencia de los *refaim* en el sheol no conlleva la idea de la resurrección[11].

En un principio, el pueblo judío no tiene una idea clara de la retribución en el sheol según haya sido el comportamiento en la tierra de los difuntos. A él van a parar justos e impíos sin diferenciación alguna.

Dice P. Hoffmann a este respecto: «Es decisivo para el AT que los muertos son arrancados de la comunión viva con Yahvé. Solamente en esta vida encuentra el israelita el sentido de su existencia: aquí le es posible el trato con Yahvé; la bendición divina se realiza en sus hijos»[12].

El sheol se concibe, en esta fase de la historia del pensamiento de Israel, como un domicilio común de los muertos, de todos los muertos, sin que la suerte de justos e impíos sea distinta en él. Podríamos citar en este sentido: «Eso es lo peor de todo cuanto pasa bajo el sol: que haya un destino común para todos, y así el corazón humano está lleno de maldad y hay locura en sus corazones mientras viven, y su final, con los muertos» (*Eccl* 9, 3).

Esta idea del sheol se encuentra también en la apocalíptica judía apócrifa, como es el caso del libro etiópico 1.° de Henoc y el 4.° de Esdras. También en Qumrán existe la idea de la pervivencia, aunque tengan de ella una concepción material y tosca.

Curiosamente, Israel no desarrolla en un principio una teología del más allá y puede sorprender que, en este campo, vaya detrás de las culturas circundantes. En Israel, sin duda, preocupaba la posibilidad de dar culto a los muertos cuando su intención fundamental era la del culto al Dios de la Alianza. Como dice P. Hoffmann[13], la lucha religiosa de Israel contra el culto a los muertos impidió que el ámbito de la muerte se fuese

---

[10] C. Pozo, *Teología del más allá*, BAC (Madrid 1991³) 205.
[11] *Ibíd.*, 206.
[12] P. Hoffmann, *Inmortalidad*: CFT 2, 379.
[13] P. Hoffmann, *Muerte*: CFT 3, 139.

introducido positivamente en la fe yahvista. Una vez que la fe en Yahvé ha llegado a afianzarse como fe en Dios creador y trascendente, se aborda el tema de la superación de la muerte[14] y se llega a clarificar el problema de la retribución en el más allá, llegando así a una diferenciación de estratos en el sheol según haya sido la conducta de los muertos.

Lo veremos, sobre todo, en los salmos místicos de origen postexílico.

a) El problema de la retribución

Ahora bien, esta idea del sheol como lugar indiferenciado al que van tanto justos como impíos es algo que va a evolucionar, en la medida en que el pueblo judío se vaya aclarando sobre la suerte del más allá, sobre el problema concreto de la retribución.

Hay un tema que preocupa a Israel y sobre el que hará una profunda meditación: el tema de la retribución del justo y del impío. En un primer momento, Israel concibe la retribución en términos de premio y castigo que Dios confiere a los justos y a los impíos en la misma tierra. En este momento, se pone el acento, más que nada, en la dimensión social del hombre y, por otro lado, el más allá todavía no aparece claro en la mente de Israel, en cuanto que concibe el sheol como lugar inhóspito y olvidado de Dios. Es lógico, por ello, que la retribución se concibiera en términos terrestres e incluso materiales. El justo recibe, pues, bienes en la tierra misma, mientras que el impío fracasa (*Sal* 1; 91; 112; 128, 1-3).

Pero esta, que es la tesis tradicional, va a entrar pronto en crisis. Por un lado, el exilio ha hecho trizas la suerte comunitaria de Israel, de modo que Ezequiel va a desarrollar una reflexión sobre la retribución que tiende a responsabilizar a cada individuo de su pecado personal (*Ez* 18). Por otro lado, es claro también que la experiencia desmiente en muchos casos la tesis tradicional, ya que los impíos salen triunfantes y los justos quedan aparentemente olvidados de Dios[15].

Serán, sobre todo, los libros de Job y el Qohélet[16] los que aborden una nueva reflexión, aunque es algo que también aparece en profetas como Jeremías (*Jr* 12, 1) y particularmente en Salmos como el 6, el 74, el 94 o el 37, donde vemos que el salmista clama al cielo por la injusta retribución que observa en la tierra. El libro de Job refuta la tesis tradicional que es la que mantienen sus amigos Elifaz, Bildad y Sofar y, basándose en su propia experiencia y en su inocencia, no le queda otra salida que

---

[14] *Ibíd.*
[15] Cf. C. L. WIENER, *Retribución:* Voc. Teol. Bibl., 693.
[16] Cf. A. DÍEZ MACHO, o.c., 33 ss.

apelar a los designios inescrutables de Dios, defendiendo siempre tanto su justicia como su bondad. El problema de retribución sigue siendo, por lo tanto, un enigma.

La postura del Qohélet roza, por su parte, el escepticismo y el nihilismo, cuando constata que no se da una solución en esta vida y sostiene al mismo tiempo que es la única vida. Es patética su confesión de que «vale más un perro vivo que un león muerto» (9, 4). Mantiene, asimismo, la convicción de que la ausencia de la retribución hace que el corazón de los buenos se llene de maldad. Ve en los placeres de este mundo un don de Dios, y exhorta a ellos como única vía de salida. Sin embargo, no pierde su fe en Dios. Como dice Wiemer, el Qohélet «preconiza una modestia activa que trata de sacar de la vida día tras día el mejor partido posible, con una confianza en Dios que se mantiene tranquila, pero se niega a resolver el problema»[17].

Por todo ello, el problema de la retribución no encontrará solución sino acudiendo al más allá. De este modo, comienza a diferenciarse la suerte de los difuntos en el sheol: mientras el impío es arrojado a lo profundo del sheol (*Is* 14, 15; *Ez* 32, 22-23; *Pr* 7, 27; 9, 18), lo que hace suponer un estrato menos profundo, aunque dentro del sheol, para los justos.

En *Pr* 7, 27 y 9, 10, la parte inferior del sheol parece destinada a los pecadores del pueblo de Israel. En *Is* 14, 15, el rey de Babilonia es llevado a lo más profundo del sheol.

b) Los salmos místicos (49, 73, 16)

Pero va a ser en los salmos místicos donde se enseña con más claridad que la suerte de los justos será en el más allá distinta a la de los impíos, pues Dios salvará al justo del sheol y se llevará su alma consigo.

Y es aquí donde aparece una clara evolución del término *nefesh*, hasta ahora usado para hablar de los vivos. Decíamos que *nefesh* es el hombre entero en cuento viviente. Pues bien, en los salmos místicos se usa el término *nefesh* como un elemento que perdura en el más allá, lo cual lo hace equivalente a nuestro concepto de alma. Veámoslo.

El *Sal* 49, 16 dice así: «Pero Dios rescatará mi alma del sheol, puesto que me recogerá». El término que se utiliza es el de *nefesh*, pero ahora *nefesh* cobra un sentido de mayor sustantividad e individualidad. Mientras que el término *refaim* hace referencia a un plural anónimo, aquí se habla de «mi alma», acentuando la relación de intimidad con Dios.

---

[17] C. L. WIENER, o.c., 693.

Esto hace pensar, afirma Coppens, en la convicción que el autor bíblico tiene de la subsistencia del alma separada más allá de la muerte. Pozo ve en ello la evolución del término de *nefesh* que, de ser usado en el mundo de la antropología de los vivos, pasa ahora a significar el alma que subsiste después de la muerte y viene a ser equivalente de la psiché. «El *nefesh* significa ahora una realidad que puede subsistir fuera del cuerpo después de la muerte»[18].

No obsta a ello el que, a veces, al alma se le apliquen propiedades corpóreas, pues eso mismo ocurre en la primera reflexión griega sobre el alma que es calificada de inmortal, aun cuando no es todavía claramente espiritual. La reflexión filosófica sobre la espiritualidad del alma comienza, fundamentalmente, con Platón.

La mayor sustantividad e individualidad del alma, frente al anonimato de los *refaim*, permite entender que la suerte de los justos, después de la muerte, es diversa de la de los impíos.

Van Imschoot[19] objeta a esta argumentación que nunca en el Antiguo Testamento se entiende *nefesh* como alma que subsiste en ultratumba, sino que designa siempre al hombre vivo. En los Salmos místicos, no se habla de un salir del sheol, sino que se refieren a la situación de un moribundo que, en las puertas de la muerte, suplica por su curación.

Pues bien, por lo que se refiere al Salmo 49, basta con constatar que no se alude a enfermedad grave alguna. La temática que en dicho salmo predomina es la de la retribución del impío y la del justo. Los impíos andan por este mundo seguros de sí mismos (49, 14), pero su destino es el sheol (49, 15). No podrán llevarse consigo las riquezas (49, 18), mientras que Dios «rescatará mi alma del sheol, puesto que me recogerá» (49, 16). La referencia, por lo tanto, al más allá es algo incuestionable: el alma va al sheol, de donde Dios la rescatará y no muere.

En el Salmo 16 tenemos también la misma temática. Se subraya también en *Sal* 16, 10: «Pues no abandonarás mi alma en el sheol ni dejarás que tu siervo contemple la corrupción», subrayando a continuación la felicidad del alma con Dios. El justo es liberado ya del sheol y llevado junto a Dios, de modo que el sheol queda reservado ya para los impíos (cuando, en un primer momento, en el sheol habitaban unos y otros, aunque a diferente nivel).

Tampoco en este salmo se habla de la situación de alguien que se vea en peligro y pida ser liberado de una muerte prematura, como ocurre, por ejemplo, en el *Sal* 6, 5 («Vuélvete, Yahvé, recoge mi alma [*nefesh*], sálvame por tu amor. Porque en la muerte nadie se acuerda de ti; en el

[18] C. Pozo, o.c., 217.
[19] P. van Imschoot, o.c., 387.

sheol, ¿quién te podrá alabar?»). Esta no es en absoluto la cuestión del Salmo 16, donde el salmista que ha creído en Yahvé y no ha ido tras los ídolos espera una herencia definitiva que compense su fidelidad «para siempre» (16, 11) delante del rostro de Dios y gozando de sus delicias.

El Salmo 73, por su lado, tiene también como esquema de fondo el problema de la retribución. Celoso de la suerte que tienen aquí los impíos, el salmista sufre la tentación de pensar que su pureza de corazón haya sido en vano, hasta el momento en que comprende que Dios precipita a los impíos en el abismo y confiere una salvación definitiva a los justos: «¿Quién hay, pues, para mí en el cielo? Estando contigo no hallo gusto ya en la tierra. Mi carne y mi corazón se consumen. ¡Roca de mi corazón, mi porción, Dios por siempre!» (*Sal* 73, 25-26).

Claramente acepta Ruiz de la Peña que los salmos místicos se refieren a la retribución en el más allá[20], pero rechaza categóricamente que *nefesh* implique aquí el concepto de alma inmortal[21]. Lo que, según él, se pretende transmitir en estos salmos es la convicción de que Dios es más poderoso que la muerte y que retribuye al justo en el más allá. El salmista pretende que su relación con Dios ha de trascender la condición de la muerte. Por eso, para Ruiz de la Peña, en el Antiguo Testamento no podemos hablar de una pervivencia de un elemento espiritual en contraposición a la resurrección corporal de que se habla, por ejemplo, en *Ez* 37, 1-14; *Is* 26, 19; *Dn* 12. Pervivencia y resurrección son conceptos intercambiables, según él.

Sin embargo, la aparición del *nefesh* en el más allá (que Ruiz de la Peña acepta como sujeto de retribución) solo se puede explicar por un cambio y una evolución en el sentido de alma espiritual. Un judío no podía aplicar el término de *nefesh* al más allá, sino dándole el sentido de alma espiritual. ¿Por qué? Porque el *nefesh*, en la muerte, desaparece todo entero: el hombre vuelve al polvo y el aliento de vida torna a Dios, de donde salió (*Sal* 104, 29; *Jb* 34, 13-15). El judío no puede, pues, hablar de un *nefesh* sujeto de retribución en el más allá sin cambiarle el sentido hacia un alma o un yo que perdura.

Israel no tiene, ciertamente, una antropología filosófica, pero se ve obligado, por su creencia en el más allá, a hablar de un yo o alma espiritual que perdura. El término terreno de *nefesh* no le permite hablar del más allá, a no ser que cambie su sentido, porque con la muerte del *nefesh* no queda nada. Y es que no se puede creer en el más allá sin creer en un elemento que, a diferencia del cuerpo que va al sepulcro, perdure y sub-

---

[20] J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión* (Santander 1986[3]), 90 ss.
[21] *Ibíd.*, 94.

sista tras la muerte. El *nefesh* perdura en el más allá y no por resurrección, pues nunca se dice de él que resucita.

Tenemos que admitir, en consecuencia, que el pueblo judío llegó a la idea de la pervivencia en el más allá con un término equivalente al que otras culturas mediterráneas tenían como el de *alma*. E Israel llegó a la idea de pervivencia mucho antes que a la de resurrección.

Comenta Pozo que, contra lo que a veces se supone, la idea de la pervivencia no solo es bíblica, sino que es, en la Escritura, la concepción más antigua sobre el más allá. Esta idea de la pervivencia es una fe que compartía con todo el Mediterráneo y no podía hacerlo sin la fe en un elemento espiritual, alma, que perdurase.

c) 2 M y Sabiduría

No es de extrañar, por tanto, que en *2 M* 6, 30 se hable ya de cuerpo y de alma en un sentido dual: «El Señor, que posee la ciencia santa, sabe bien que, pudiendo librarme de la muerte, soporto flagelado en mi cuerpo recios dolores, pero en mi alma los sufro con gusto por temor a él». He ahí que se habla de cuerpo y de alma como dos elementos distintos que forman el ser humano.

No es de extrañar, por tanto, que el libro de la Sabiduría hable ya claramente de la dualidad de cuerpo y alma. De influjo helenístico, es testigo de la inmortalidad del alma. Quiere ser un libro de consuelo para los judíos piadosos y, sobre todo, para los perseguidos a causa de la fe. El consuelo consiste en que el piadoso, enseguida después de la muerte, no queda destruido, pues entra en posesión de la inmortalidad. El sujeto de esta inmortalidad es la *psiché:* «Pues las almas de los justos están en manos de Dios y no les tocará tormento alguno» (*Sb* 3, 1). Poco antes se ha hablado del juicio de las almas puras (*Sb* 2, 22). La suerte de los impíos es caer en el sheol y permanecer en él (*Sb* 4, 19).

Es discutible, a juicio de Pozo, si en el c. 5, al hablar del juicio final, se supone la idea de la resurrección universal. Hay una tendencia a describir las almas con una plasticidad corporal. De todos modos, el problema es secundario, pues una resurrección final es compatible con la inmortalidad de las almas.

En todo caso, afirma Pozo[22], hay en el libro una clara escatología de las almas que, en lugar de ser considerada como una novedad, habría que colocarla en conexión con la evolución del término de *nefesh* en los salmos místicos.

[22] O.c., 236.

Sin embargo, autores como Bückers[23], Hoffmann[24] y, sobre todo, Grelot[25] han defendido que el trasfondo ideológico del libro es judío. Ruiz de la Peña, por su parte[26], ha defendido que la inmortalidad que parece tener como sujeto al alma (*Sb* 2, 22; 3, 1), en realidad, se refiere al hombre entero: Dios creó al hombre incorruptible (inmortalidad antelapsaria del hombre paradisíaco). En otras ocasiones (*Sb* 5, 15), son los justos el sujeto de la inmortalidad, no las almas de los justos. Por tanto, habría que suponer que, cuando se habla de las almas (*Sb* 3, 1), está suponiendo el término de *nefesh;* término que se refiere a la entera persona. Esta es la opinión de Grelot[27]. Es sintomático, además, continúa Ruiz de la Peña, que en el texto no se hable nunca de la muerte como separación de cuerpo y alma, tan inseparable del esquema *soma-psiché*. El silencio del autor en este punto es de suma importancia[26].

Pues bien, a las objeciones así formuladas se podría responder que el hombre, hecho incorruptible por Dios, se ha hecho corruptible por la muerte que ha entrado en el mundo por la envidia del diablo (*Sb* 2, 24); pero claramente se especifica que es el cuerpo el sujeto de la corruptibilidad (*Sb* 9, 15). No todo el hombre muere, por lo tanto, y las almas de los justos están en manos de Dios.

No podemos aceptar la interpretación que da Colzani sobre el libro de la Sabiduría, diciendo que dicho libro habla de la inmortalidad refiriéndola al hombre entero y sin hacer distinción entre cuerpo y alma, pues claramente se especifica que es solo el cuerpo el sujeto a la corrupción[29]. Y tampoco son aceptables estas palabras de Ancona: «En la Sabiduría no se hablaría según el esquema de un pensamiento greco-platónico, sino, en línea con una tradición bíblica, se querría confirmar, con el término de inmortalidad, el ideal de la comunión con Dios que caracteriza el futuro personal de todo hombre justo»[30]. Nadie niega que, efectivamente, se trata de la comunión personal con Dios, pero se precisa que, a pesar de la corrupción del cuerpo, ello se consigue por la inmortalidad del alma.

Pero es más, en este texto de *Sb* 9, 15, aparece una concepción del hombre no solo dual, sino de claro sabor dualista: «pues un cuerpo corruptible agobia al alma y esta tienda de tierra abruma al espíritu lleno

[23] H. Bückers, *Die Unsterblichkeistslehre des Weisheitsbuches. Ihr Ursprung und Bedeutung* (Münster 1938).
[24] P. Hoffmann, *Die Toten in Christus* (Münster 1966).
[25] P. Grelot, *De la mort à la vie éternelle* (Paris 1971) 163.
[26] J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, 365 ss.
[27] P. Grelot, o.c., 198.
[28] J. L. Ruiz de la Peña, o.c., 357.
[29] *La vita eterna*, 102.
[30] *Escatologia cristiana*, 40.

de preocupaciones». El que en algunas ocasiones se hable de los justos diciendo que reposan en la paz (*Sb* 3, 3) se explica por la intercambiabilidad de alma y persona, en el sentido de continuidad de un sujeto que pervive[31]. Fácilmente nosotros llamamos justos a las almas que gozan de la bienaventuranza. Hay una intercambiabilidad natural.

4. LA RESURRECCIÓN DE LOS CADÁVERES

Articulada con la idea de la inmortalidad aparece también en Israel la idea de la resurrección de los cadáveres.

Israel llegó a la idea de la resurrección corporal del cadáver, como bien dice Mussner, reflexionando sobre el hecho de que Dios es el Señor de la vida y de la muerte, de tal modo que, en el judaísmo tardío y en tiempos de Jesús, la fe en la resurrección escatológica de los muertos se había convertido en patrimonio común de los judíos. Tras el estudio que presenta de la resurrección en el Antiguo Testamento, escribe el exegeta alemán: «En el judaísmo tardío no se concibe, ciertamente, el estar con Yahvé de un modo definitivo, si no es contando con la resurrección de los cuerpos, perteneciendo como pertenece el cuerpo a la esencia del hombre»[32].

También Díez Macho llega a una conclusión parecida después de su estudio: «Es indudable que los judíos entendían por resurrección un hecho que afectaba a lo que nosotros entendemos por "cuerpo", pues hablan de cuerpos devueltos por la tierra, pedidos al sepulcro, a las fieras. *Mt* 27, 22 expresamente dice que los sepulcros se abrieron y muchos de los santos que descansaban resucitaron y, saliendo de los sepulcros (después de la resurrección de Cristo), entraron en la ciudad y se aparecieron a muchos»[33].

Con la mentalidad del judaísmo tardío no se concibe una salida del sheol que no sea también una salida del sepulcro, por lo cual, Ramsey reconoce que los apóstoles no habrían creído en la resurrección de Cristo de haber encontrado su cuerpo corrupto[34]. Como anota Ratzinger, fue la misma fe en Yahvé la que llevó al pueblo judío a la creencia en la resurrección. «Existe una contradicción –afirma– en decir que el que es la vida, tiene que tropezar con un límite con el que se estrella su poder»[35]. Yahvé es la vida de los muertos y por ello en Israel se excluía todo tipo de

[31] C. Pozo, o.c., 234.
[32] F. Mussner, *La resurrección de Jesús* (Santander 1971) 45.
[33] A. Díez Macho, *La resurrección de Cristo y el hombre en la Biblia* (Madrid 1977) 252.
[34] M. Ramsey, *La resurrección de Cristo* (Bilbao 1971) 81.
[35] J. Ratzinger, *Escatología* (Barcelona 1984²) 86.

culto a ellos. Mientras que en otras religiones el culto a los muertos era algo tan central que incluso suplantaba al culto a Dios, en Israel, el culto a Yahvé relativiza el culto a los muertos, los cuales quedan bajo su poder y dominio absolutos. Por eso, los muertos resucitarán: la comunión con Dios es incluso más fuerte que la destrucción de los cuerpos[36].

Hay un texto en Isaías (26, 19) que claramente habla de resurrección de los cuerpos: «Tus muertos vivirán, sus cadáveres *(nebeletam)* se levantarán; despertad y exultad los habitantes del polvo, porque tu rocío es rocío de luces, y la tierra echará fuera los *refaím*».

Es un texto que, probablemente, se refiere a la resurrección nacional de Israel que, estando en el exilio, ha de volver de él; pero se emplea en él una terminología con la que más tarde se caracterizará la resurrección personal[37]. En concreto, se habla en él de dos elementos: *refaím* (las sombras de los muertos que perviven en el sheol) y los *nebeletam* (cadáveres). Mientras hay un elemento que pervive en el sheol, se habla también del que ha caído en el sepulcro, el cadáver, diciendo de él que resucita.

En *Ez* 37, 1-14 encontramos un texto en el que, con la imagen de los huesos que recobran la vida, se habla, ciertamente, de la restauración de Israel, observa Pozo[38]; «un Israel destrozado, comparable a un campo lleno de huesos secos, es punto de partida, a la vez que realidad continuativa, en la restauración. Desde este punto de vista no deberá extrañarnos que cuanto quede del hombre será después considerado punto de referencia en la fe de la resurrección personal, para salvaguardar el sentido de la resurrección de la persona».

Es en el libro de Daniel, perteneciente ya a la apocalíptica judía, donde encontramos claramente la alusión a la resurrección personal. El pueblo de Israel había sufrido la persecución de manos de los seleúcidas. Antíoco Epífanes trató de helenizar a todo Israel pasando a cuchillo a los que presentaban resistencia. En el templo, encima del altar de los holocaustos, alzó un altar pagano a Zeus, lo cual es conocido en el libro de Daniel con el nombre de «abominación de la desolación» (*Dn* 11, 31; 12, 11).

Esta persecución dio origen a la revuelta de los macabeos. Y en medio de este clima se escribe el libro de Daniel para procurar consuelo a un Israel perseguido. Es el lenguaje de la apocalíptica que frecuentemente recurre a los símbolos y los sueños, para animar al pueblo con un lenguaje críptico que no entendieran los ocupantes de Israel.

Pues bien, hay un consuelo para los mártires del judaísmo: los israelitas mártires resucitarán: «Y muchos de los que habitan el polvo de la tie-

---

[36] *Ibíd.*, 92.
[37] C. Pozo, o.c., 241.
[38] O.c., 242.

rra resucitarán; unos para la vida eterna, otros para el horror eterno» (*Dn* 12, 2).

Díez Macho ha demostrado que la expresión «los que habitan el polvo de la tierra» es en hebreo casi un calco de la expresión que encontramos en *Is* 26, 19: «Despertarán y exultarán los que yacen en el polvo»[39]. «Daniel, pues, cita a Isaías, e Isaías se refiere a la resurrección de los cadáveres»[40].

Martin-Achard ha mostrado, por su lado, que la expresión *'fr'dmt* (el polvo de la tierra) que leemos en Daniel no la hemos de traducir así, sino por «región de polvo» que hace clara referencia al sheol, ya que *'fr* (polvo) hace alusión, en el Antiguo Testamento, al sheol, al reino del polvo[41].

Personalmente no podemos aceptar esta observación de Martin-Achard, porque el polvo de la tierra se refiere, en el Antiguo Testamento, al polvo del que fue hecho el primer hombre (*Gn* 2, 7) y al que retorna por medio de la muerte (*Gn* 3, 19). El polvo alude a la descomposición del cadáver, cosa que no tiene lugar en el sheol, sino en el sepulcro. En varios textos se ve la idea del Génesis de que, si Dios retira su espíritu, su soplo, el hombre retorna al polvo de la tierra. «Escondes tu rostro y se anonadan, les retiras tu soplo y expiran y al polvo retornan» (*Sal* 104, 29). «Si él retirara así su soplo, si recogiera hacia sí su espíritu, a una expiraría toda carne, el hombre al polvo volvería» (*Jb* 34, 13-15). «Tú al polvo reduces a los hombres» (*Sal* 90, 3). La Biblia de Jerusalén interpreta el texto del *Sal* 7, 6 («que el enemigo me persiga y alcance, estrelle mi vida contra el suelo, y tire mis entrañas por el polvo») como referencia al polvo del sepulcro. *Jb* 17, 26 («¿Van a bajar conmigo hasta el sheol? ¿Nos hundiremos todos en el polvo?»), habla del polvo que bien puede referirse también al sepulcro, pues en el v. 14 habla de la fosa y de los gusanos.

La resurrección hace, pues, claramente referencia al polvo de la tierra al que vuelve el hombre con la muerte, a los sepulcros.

Por ello no es de extrañar que en *2 M* 7, 11 («Del cielo tengo estos miembros; por amor de tus leyes los desdeño, esperando recibirlos otra vez de él») se haga clara alusión a la continuidad corporal. En *2 M* 14, 46 vemos que Razías espera recobrar en la resurrección las entrañas que se arranca.

La fe de Israel en tiempos de Cristo entendía, pues, la resurrección de Cristo en términos de recuperación del cadáver; tanto es así que el

---

[39] Cf. A. Díez Macho, o.c., 83, nota 34; donde señala el parecido que en hebreo tienen las dos frases: *Dn* 12, 2: *wrbym mishny 'dmt 'fr yqysw. Is* 26, 19a: *yqysw wyrnw shkny 'fr.*
[40] *Ibíd.*, 43.
[41] R. Martin-Achard, *De la mort à la resurrection d'après l'Ancien Testament* (Neuchâtel-París 1956) 114, nota 1.

mismo Léon Dufour ha venido a recordar que los judíos no habrían creído en la resurrección de Cristo de haber encontrado su cadáver en el sepulcro[42]. K. Schubert, conocido hebraísta vienés, ha dicho a este propósito:

«El anuncio de la resurrección de Jesús no podría haberse sostenido en su día en Jerusalén si no se hubiera mostrado, efectivamente, una tumba vacía de Jesús, que fuera también generalmente reconocida como la tumba de Jesús... Ante la opinión pública de los ciudadanos de Jerusalén, el anuncio de la resurrección de Jesús habría quedado desacreditado de una vez para siempre si se hubiese podido mostrar una tumba con el cadáver de un Jesús asesinado. Los mensajeros de la resurrección de Jesús se habrían convertido en objeto de la irrisión pública si la evidencia de la tumba de Jesús no hubiera hablado por ellos»[43].

5. ANTROPOLOGÍA DE CUERPO Y ALMA

No es de extrañar que en la literatura apócrifa antes de Cristo se hablara de cuerpo y alma, toda vez que ya se había distinguido entre la existencia de un alma inmortal y la resurrección del cuerpo.

El autor de 4 M distingue alma y cuerpo (1, 21-28). El alma es el principio de las pasiones nobles y el cuerpo, de las que no lo son; el alma ordena los miembros del cuerpo y los mueve (14, 6); el cuerpo sufre, es golpeado (6, 7) y destruido por el fuego (14, 10). Y comenta Díez Macho: «En la distinción de alma y cuerpo se deja ver el influjo de la filosofía platónica y estoica; aunque también en el propio judaísmo, sin el recurso a la filosofía griega, se distinguieran esos dos principios del ser humano con diversos términos antitéticos, no siempre tan precisos como el binomio alma-cuerpo de la filosofía griega»[44].

Dice también Díez Macho a propósito de la inmortalidad del alma en dicho libro: «4 M evita toda terminología resurreccionista; simplemente, proclama que, tras el martirio, el hombre no muere, sino que continúa viviendo en inmortalidad junto a Dios; la noción de resurrección del cuerpo es sustituida por la de inmortalidad. En *Dn* y *2 M,* la resurrección es colectiva y escatológica; en 4 M, la inmortalidad es individual y ocurre inmediatamente después de la muerte, de forma que la existencia del in-

[42] F. X. LÉON-DUFOUR, *Resurrección y mensaje pascual* (Sígueme, Salamanca 1974) 320, nota 43.

[43] Citado por C. SCHÖNBORN en *Risurrezione e reincarnazione* (Casale Monferrato) 9.

[44] A. DÍEZ MACHO, *Apócrifos del A. Testamento* I (Madrid 1984) 211.

dividuo que ha muerto se superpone a la existencia de este mundo que continúa»[45].

A estas mismas conclusiones llega Díez Macho estudiando la apocalíptica judía apócrifa del A. Testamento[46]. Todo ello es de gran importancia, porque este es el mundo cultural en el que se situará Cristo.

Por tanto, si lo que enterramos fuera todo el hombre y no un elemento de él, antes de la resurrección final no subsistiría un yo o alma espiritual. El muerto habría desaparecido totalmente sin que pudiera permanecer un yo que, como en el caso del muchacho macabeo, espera recibir de nuevo sus miembros martirizados.

El *Libro de los vigilantes*, de inicios del siglo III a.C., habla claramente del alma inmortal. Y el *Libro de los jubileos*, de la segunda mitad del siglo II a.C., habla también de la inmortalidad del alma. El *Libro de los sueños* desarrolla, en cambio, la fe en la resurrección.

En resumen, la resurrección del cadáver implica, por sí misma, la idea dual del hombre, porque exige, después de la muerte, la continuidad de un yo o alma espiritual que posibilite la recepción del cuerpo glorioso. De otro modo, habría que entender la resurrección final como una total recreación. Hay, pues, una evolución en los conceptos antropológicos que viene exigida por la creencia en el más allá. Es la fe la que va configurando la antropología.

II. NUEVO TESTAMENTO

1. LA ANTROPOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO

Antes de entrar en el tema escatológico, quizá sea conveniente anotar que, contra los tópicos difundidos, el N. Testamento posee una antropología de cuerpo-alma. Los sinópticos usan frecuentemente el término de *psiché*, con el que traduce (como la Biblia de los LXX) el término de *nefesh*, cuando el contexto claramente se refiere a la vida. A modo de ejemplo, recordemos: «el que quiera salvar su vida *(psiché)* la perderá; y el que la pierda por mí la ganará» (*Lc* 17, 33), que vemos también en *Mc* 8, 35 y *Mt* 16, 25. Lo mismo podríamos encontrar en *Mc* 8, 36. La Biblia de Jerusalén, en todos estos casos, traduce *psiché* por vida, teniendo en cuenta el

[45] O.c., 212.

[46] A. DÍEZ MACHO, *Antropología de los apócrifos y breves notas sobre la antropología del Targum:* AA. VV., *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia* (Pamplona 1989) 427. 454-455).

término de *nefesh*, que subyace al mismo y que el contexto sugiere como vida.

Sin embargo, la misma Biblia de Jerusalén traduce *Mt* 10, 28 por alma: «Y no temáis a los que matan el cuerpo y no pueden matar el alma; temed, más bien, a aquel que puede llevar a la perdición alma y cuerpo a la gehenna». La traducción hecha aquí por *alma* está justificada por cuanto que se habla de dos elementos distintos: el cuerpo, que puede ser matado, y el alma, que es inmortal. Dautzenberg ha demostrado que aquí el término de *psiché* hay que tomarlo como *alma* y no como *vida*[47]. El cuerpo puede ser matado, pero el alma, no; lo cual corresponde a la dualidad de cuerpo y alma. Decir por ello que aquí alma significa la persona entera es inaceptable, toda vez que va unida al término de cuerpo como términos que se distinguen y contraponen. Aceptar esta significación de *psiché* en este texto sería, indudablemente, aceptar una evolución en la antropología bíblica que ya percibimos en el A. Testamento. No olvidemos, por otro lado, que *soma*, en algunos casos, aparece con la significación de cadáver (*Mc* 15, 43 s; *Lc* 17, 37; *Jn* 19, 32; 20, 12) que habría que interpretar, por tanto, como un elemento del ser humano y no como el hombre entero, como ya explicamos a propósito del A. Testamento.

Carne y espíritu

Lo que es evidente en san Pablo es que hay una polarización entre el término *carne (sarx)* y *espíritu (pneuma)* en un sentido claramente teológico. Cuando san Pablo utiliza así la dialéctica de carne y espíritu, no se refiere a dos componentes del hombre que tuvieran consistencia independientemente de la gracia; no se refiere, diríamos hoy, a dos componentes filosóficos del hombre. Hace referencia a la vida existencial del hombre: la carne débil y sometida al pecado y la vida de gracia que confiere el Espíritu. Así, el término *sarx* viene a significar la debilidad propia que encerraba el término de *basar*, con el matiz, incluso, de debilidad ante el pecado: *Rm* 6, 19; 1, 3; 9, 3; *1 Co* 10, 18. *Ga* 4, 23.29 usa la fórmula «según la carne» para dar cuenta de su sentido peyorativo. Significa, en último término, la debilidad moral del hombre sometido a la fuerza del pecado: *Rm* 7, 18 (nada bueno habita en mi carne). Son muchos los textos que se pueden aducir en este sentido y que san Agustín interpretará más tarde equivocadamente como referidos a cuerpo y alma. La carne, sin embargo, es el hombre en cuanto sometido a la debilidad del pecado;

---

[47] G. DAUTZENBERG, *Sein Leben bewahren. Psiché in dem Herrenworte der Evangelien* (München 1966) 153.

y el espíritu, por el contrario, es lo que procede de Dios, lo que da al hombre la fuerza para vivir en Cristo y vencer el pecado.

Los componentes del hombre

Pero la terminología de san Pablo no queda reducida a esas dimensiones, porque, al hablar del hombre, se ve también obligado a hablar según sus componentes humanos. Y habla del alma como algo distinto del cuerpo, en el sentido que nosotros tenemos de dichos términos. En *1 Ts* 5, 23, leemos: «Que él, el Dios de la paz, os santifique plenamente, y que todo vuestro ser, espíritu, alma y cuerpo, se conserve sin mancha hasta la venida de nuestro Señor Jesucristo».

En esta trilogía, el espíritu *(pneuma)* es el elemento sobrenatural, mientras que cuerpo y alma se refieren, como principios diferentes, al hombre receptor de ese pneuma. San Pablo desglosa así el ser humano en los elementos que lo componen y así la *psiché* aparece como distinta del cuerpo *(soma)*. No se puede contestar a esta visión tricotómica de Pablo diciendo que se trata de un modo hebreo de designar a la persona en su totalidad[48]. Por supuesto que se refiere al hombre entero, pero especificando sus componentes.

Hay casos, por otro lado, en los que el término *pneuma* aparece como sinónimo de *psiché*, en cuanto contrapuesto al cuerpo no como elemento sobrenatural, sino en una dimensión puramente humana. Por ejemplo, *Col* 2, 5: «Pues, si bien estoy corporalmente ausente, en espíritu me hallo con vosotros». Aquí se contrapone el cuerpo, que permite una presencia física, al espíritu, que solo permite una presencia intencional. Se trata de dos elementos contrapuestos. Lo encontramos también en *1 Co* 5, 3.

Hay, por otro lado, expresiones en san Pablo que se refieren a la unidad dual de cuerpo y alma, en un sentido casi dualista, al hablar del cuerpo como vestidura o tienda de la que desea salir *(2 Co* 5, 1-10; *2 Co* 12, 2-4; *Flp* 1, 23) y que encontramos también en *2 P* 2, 18.

En *1 P* 2, 11, se nos habla de las apetencias carnales que combaten contra el alma.

Un texto en el que claramente se habla del alma como un elemento espiritual diferenciado del cuerpo es *Hch* 20, 7 ss. Se trata del joven Eutico que ha caído de la muralla y ha muerto. San Pablo dice: «no os inquietéis pues su alma está en él». De haber significado ahí vida, habría dicho la vida, no su vida. *E shyché autou* no puede significar sino su alma en contraposición con el cuerpo que yace muerto.

---

[48] J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión* (Santander 1986³) 71.

Diez Macho nos ha hecho conscientes de que Pablo usa el término de cuerpo como elemento físico, como parte del hombre: «Yo llevo en mi cuerpo las marcas de Jesús» (*Ga* 6, 17). «Abofeteo mi cuerpo y lo esclavizo, no sea que después de predicar a otros, yo mismo quede eliminado» (*1 Co* 9, 27). Lo mismo en *1 Co* 13, 3; 5, 3; *Col* 2, 5; *Rm* 4, 19; *1 Co* 7, 4; *Rm* 1, 24; 12, 1; 12, 4. Observa Díez Macho[49] que, si en estos casos el cuerpo fuera intercambiable con el término de alma, no se comprende cómo nunca en ellos san Pablo dice lo mismo usando el término de alma. San Pablo tenía también una cultura griega y conocía la distinción de cuerpo y alma. Usa también Díez Macho el trabajo de R. H. Grundry[50] para recordar con él que cuerpo no es sinónimo del pronombre personal (la persona) sino que lo que ocurre es que se usa por sinécdoque para designar a la persona, de la misma manera que en español decimos «me lavo la cara» como equivalente de «me lavo». En este caso no es que «cara» sea igual que la persona, sino que se usa como sinécdoque.

Así pues, la terminología de san Pablo es mucho más compleja de lo que normalmente se suele decir al querer reducirla a la terminología hebrea de *basar* y *nefesh*. Asume, sin duda, elementos de la filosofía de su tiempo, porque, por otro lado, están también ya iniciados en el A. Testamento y vienen exigidos como una evolución natural. De otro modo, no se podría hablar del más allá, en cuanto a pervivencia de un yo personal que no muere, y a la resurrección del cadáver en el sepulcro.

2. LA PERVIVENCIA TRAS LA MUERTE

Con todo, más que la antropología, importa la concepción del más allá en el N. Testamento. Es la fe, en efecto, la que va decantando la antropología, como ya hemos visto en el A. Testamento.

Existe también en el Nuevo Testamento la idea de la pervivencia previa a la resurrección final. Es el caso, por ejemplo, de la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro (*Lc* 16, 19-31), donde se habla de la retribución del Epulón mientras sus hermanos todavía viven en el mundo (antes por tanto de la resurrección). Esta idea aparece también en las palabras de Cristo al buen ladrón («Hoy estarás conmigo en el paraíso»: *Lc* 23, 42), donde se habla de una pervivencia que aparece inmediatamente después de la muerte. Como bien anota Pozo[51], el buen ladrón le pide a Je-

[49] A. DÍEZ MACHO, *La resurrección de Cristo y del hombre en la Biblia* (Madrid 1977) 115.

[50] R. H. GRUNDRY, *Soma in biblical theology with emphasis in pauline doctrine* (Paris 1968).

[51] O.c., 252.

sús que se acuerde de él cuando venga *en su Reino* (un judío entiende por ello el *reino mesiánico* que aparece junto a la resurrección). En contraste con ello, Jesús le dice que «hoy mismo» estará con él en el paraíso. Jesucristo entiende (no lo olvidemos) que la resurrección tiene lugar, en cambio, en el último día (*Jn* 6, 54).

San Pablo no está interesado en hacer una antropología analítica y, como ocurría en el Antiguo Testamento, su concepción del hombre aparecerá más claramente en lo relativo a su fe en el más allá. Hablemos, por tanto, de su visión de la escatología.

En *1 Ts* 4, 16-18, san Pablo responde a la preocupación de los tesalonicenses sobre la suerte de los que ya han muerto sin haber conocido la parusía del Señor que creían próxima. Puesto que la parusía se retrasaba, la preocupación de los tesalonicenses consistía en saber qué ocurriría con los ya muertos antes de la misma. San Pablo contesta diciendo que los muertos resucitarán en primer lugar con Cristo; luego, dice, los que vivimos, seremos arrebatados con Cristo al cielo. Esto supone, por tanto, que los muertos no han resucitado todavía y que de ellos pervive algo después de la muerte según la creencia judía de que los muertos perviven en el sheol. «Algunos están ya dormidos», dice Pablo (*1 Co* 15, 18). Escuchemos el texto: «No queremos, hermanos, que ignoréis lo tocante a la suerte de los que durmieron, para que no os aflijáis como los demás que carecen de esperanza. Pues, si creemos que Jesús murió y resucitó, así también Dios por Jesús tomará consigo a los que se durmieron en Él. Esto os decimos como palabra del Señor: que nosotros los vivos, los que quedamos para la venida del Señor, no nos anticiparemos a los que se durmieron, pues el mismo Señor, a una orden, a la voz del arcángel, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo y los muertos en Cristo resucitarán primero; después, nosotros los vivos, los que quedemos, junto con ellos, seremos arrebatados en las nubes al encuentro del Señor en los aires, y así estaremos siempre con el Señor» (*1 Ts* 4, 13-17).

Ruiz de la Peña, comentando este texto[52], se limita a decir que todos, los muertos que duermen y los vivos, participarán en la parusía del Señor. Olvida señalar que los que duermen están ya en un estado intermedio, en el que no gozan aún de la parusía, pues esta tiene lugar al final de la historia (*1 Ts* 4, 16). Colzani, por su lado, comenta que «la centralidad de la resurrección de Jesús es tan decisiva que anula las diferencias temporales que hay entre el que ya ha muerto y el que vive»[53]. Por nuestra parte, no negamos en absoluto la centralidad y la efectividad universal

[52] *La pascua de la creación*, 151.
[53] G. COLZANI, o.c., 104.

del misterio de Cristo; pero se soslaya el hecho de que, según el texto paulino, se da una pervivencia después de la muerte previa a la parusía y a la resurrección.

Más tarde, cuando el apóstol estaba ya en prisión, tuvo que contar con la posibilidad de que él mismo sufriera la muerte antes de la venida de Cristo. La muerte entonces se le presenta como deseable, pues desea estar con Cristo.

Flp 1, 20-24 dice así: «Y espero que en modo alguno seré confundido; antes más bien con plena seguridad, ahora como siempre, Cristo será glorificado en mi cuerpo, por mi vida o por mi muerte, pues para mí la vida es Cristo, y la muerte, una ganancia. Pero si el vivir en la carne significa para mí trabajo fecundo, no se qué escoger... Me siento apremiado por las dos partes: por una parte, deseo partir y estar con Cristo, lo cual, ciertamente, es con mucho lo mejor; mas, por otra parte, quedarme en la carne es más necesario para vosotros. Y, persuadido de esto, sé que me quedaré y permaneceré con todos vosotros para progreso y gozo de vuestra fe, a fin de que tengáis por mi causa un nuevo motivo de orgullo en Cristo Jesús cuando ya vuelva a estar entre vosotros».

En este texto, Pablo piensa en una reunión con Cristo inmediatamente después de la muerte individual y antes de la resurrección de los muertos que en toda la carta es colocada al final de los tiempos[54]. Ese partir supone un dejar de vivir en la carne, mientras que la vida en el mundo es un vivir en la carne.

Tenemos otro texto en el que san Pablo aborda el problema del tiempo intermedio entre la muerte y la parusía del Señor. Es *2 Co* 5, 1-10:

«Porque sabemos que, si esta tienda, que es nuestra morada terrestre, se desmorona, tenemos un edificio que es de Dios: una morada eterna, no hecha por mano humana, que está en los cielos. Y así gemimos en este estado, deseando ardientemente ser revestidos de nuestra habitación celeste, si es que nos encontramos vestidos, y no desnudos. ¡Sí! Los que estamos en esta tienda gemimos abrumados. No es que queramos ser desvestidos, sino más bien sobrevestidos, para que lo mortal sea absorbido por la vida. Y el que nos ha destinado a eso es Dios, el cual nos ha dado en arras el Espíritu.

Así pues, siempre llenos de buen ánimo, sabiendo que, mientras habitamos en el cuerpo, vivimos lejos del Señor, pues caminamos en la fe y no en la visión... Estamos, pues, llenos de buen ánimo y preferimos salir de este cuerpo para vivir con el Señor. Por eso, bien en nuestro cuerpo, bien

---

[54] A. DÍEZ MACHO, *La resurrección de Jesucristo y la nuestra*, 222-225.

fuera de él, nos afanamos por agradarle. Porque es necesario que todos nosotros seamos puestos al descubierto ante el tribunal de Cristo, para que cada cual reciba, conforme a lo que hizo durante su vida mortal, el bien o el mal».

San Pablo entenderá la muerte ahí como un «salir del cuerpo» de modo que, si muere, la parusía le encontraría desnudo del cuerpo. Él proferiría que la parusía le encontrara con vida, de modo que solo tuviera que ser revestido.

En la primera parte de esta perícopa afirma san Pablo que, «si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos un edificio que procede de Dios, una casa no hecha por manos humanas, eterna, en los cielos» (5, 1). La tienda de nuestra mansión terrena es, sin duda, nuestro cuerpo mortal (*Flp* 1, 23; *2 P* 1, 14). El edificio que tenemos en el cielo es el cuerpo resucitado que, según el pensamiento escatológico de Pablo y por su referencia al estado de desnudez que supone la muerte, es el cuerpo que se recibe en la parusía[55].

La preferencia de Pablo es que la parusía le encuentre con vida (vestido), es decir, sin haber muerto previamente, de modo que sería revestido de aquella habitación celeste. No quiere que la muerte le sobrevenga antes de la parusía de modo que se encuentre «desnudo» cuando esta llegue (5, 3). Es claro que este estar desnudo por la muerte significa un estado de privación del cuerpo.

Después del v. 8, Pablo expone su deseo de «salir de este cuerpo» para vivir en el Señor, cuando previamente había expresado el deseo de no morir y ser sobrevestido. Esto se entiende, por un lado, por la repugnancia natural a la muerte y, por otro, a que, mirando la realidad con los ojos de la fe, vivir es habitar en el cuerpo estando ausentes del Señor, mientras que morir es dejar de habitar en el cuerpo para estar con el Señor (*Flp* 1, 23).

Ruiz de la Peña soslaya de nuevo la existencia de la escatología intermedia al decir que Pablo, con ese estar con Cristo en la muerte, se refiere al deseo de la parusía o el encuentro total con él[56], cuando en Pablo la parusía tiene lugar al final de la historia.

Finalmente, hay otro texto que habla de la situación de las almas separadas antes de la resurrección final: *Ap* 6, 9-11: las almas de los mártires se encuentran bajo el altar celestial, lugar de la presencia de Dios, y piden el juicio escatológico. Reciben una vestidura blanca y deben esperar a que sus hermanos sean santificados. Y comenta P. Hoffmann: «Así pues, ya se han salvado, pero deben todavía aguardar la consumación»[57].

---

[55] C. Pozo, o.c., 259.
[56] J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación* (Madrid 1996) 252.
[57] P. Hoffmann, *Inmortalidad:* CFT 383.

3. LA RESURRECCIÓN FINAL

La resurrección de los cadáveres ya había aparecido en la mentalidad del A. Testamento, como tuvimos ocasión de ver; pero en el Nuevo, tras el acontecimiento de la resurrección de Cristo, la fe en la resurrección de los muertos se afianza definitivamente y de forma clara. Respecto a la resurrección de los muertos hay también una afirmación clara y constante: tendrá lugar al final de la historia, con la venida última del Señor: *1 Co* 15, 23; *Jn* 6, 39.40.44.54; *1 Ts* 4, 16. Este es un dato importante, como lo es también el hecho de que resucitarán nuestros «cuerpos mortales» (*Rm* 8, 11), los que están en los sepulcros (*Jn* 5, 28). Así se da la creencia de que, mientras la resurrección de los cadáveres tiene lugar al final de la historia (en la parusía del Señor) se da una pervivencia del núcleo personal del hombre, que queda, con la muerte, desnudo de cuerpo (*2 Co* 5, 1-10).

Ciertamente, la resurrección de nuestros cuerpos es un elemento de fe que chocará con la mentalidad griega.

Cuando san Pablo marchó a Atenas, centro cultural del mundo antiguo, a predicar el evangelio con el fin de que desde ahí se extendiese a todo el mundo, hizo el mayor de los ridículos. Nunca se había preparado mejor un discurso. Lo comenzó aludiendo a la religiosidad del pueblo griego, que había dedicado incluso un altar al dios desconocido. Y continuó diciendo que iba a hablar de ese Dios desconocido (*Hch* 17, 23). Habló del Dios creador de todo, ser espiritual, no semejante al oro o a la plata; un Dios que ha hecho al hombre de su linaje y que lo resucitará al final de los tiempos.

Al oír «la resurrección de los muertos», unos se burlaron y otros dijeron: «Sobre esto te oiremos otro día» (*Hch* 17, 32). Solo se convirtieron Dionisio y una mujer llamada Dámaris. Fue el mayor fracaso de san Pablo. Tanto fue así, que, cuando bajó después a Corinto, ya no preparó un discurso brillante, lleno de sabiduría humana, sino que predicó a Cristo crucificado como escándalo para los judíos y necedad para los gentiles.

Sin embargo, el tema de la resurrección será siempre lo central de su predicación: «Y si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros» (*Rm* 8, 11).

Y cuando san Pablo se entera de que los corintios no creen en la resurrección de los muertos, escribe la página más bella y más profunda que se haya escrito jamás sobre dicho tema. Acude inmediatamente al testimonio de la resurrección de Cristo según la tradición que ha recibido (*1 Co* 15, 3-5) y al suyo propio, viniendo a decir que el que no cree en la resurrección de los muertos, le hace a él un falso testigo de la resurrec-

ción de Cristo, le convierte sencillamente en un mentiroso (*1 Co* 15, 15). Se le nota enojado a san Pablo en esas líneas.

Si el cristianismo defiende la resurrección de los cuerpos, es en virtud de la resurrección de Cristo, causa y paradigma de la nuestra, de modo que Cristo transformará nuestro cuerpo de baja condición en cuerpo glorioso (*Flp* 3, 21).

Es en *1 Co* 15 donde Pablo aborda ya el tema de nuestra resurrección, explicando no solo el hecho sino el cuándo y el cómo de la misma.

En *1 Co* 15, 35 se pregunta san Pablo: ¿cómo resucitan los muertos?

Algunos han pensado que la respuesta se encontraría en el v. 50: «Esto digo, hermanos: que la carne y la sangre no puede heredar el reino de Dios, ni la corrupción hereda la incorruptibilidad». Esta sería la clave de interpretación. Pero si así fuera, observa Pozo[58], no existiría paralelismo entre la resurrección de Cristo y la nuestra, contra lo que anuncia *1 Co* 15, 49.

Además, un versículo, cuya construcción gramatical es puramente negativa, no puede ser clave de interpretación, sino en cuanto que traza una mera línea divisoria infranqueable. Pero nada más. En realidad, observa Pozo[59], deja en pie todo el problema de la explicación positiva de la respuesta de Pablo. Y Pablo no se ha limitado a trazar esa pura línea negativa, como es claro si atendemos al versículo inmediatamente anterior (v. 49) o a los versículos inmediatamente siguientes al 50.

Pablo desarrolla en los versículos siguientes la idea de la continuidad corpórea, conjugada con la de transformación. Ello significa no el abandono definitivo del cuerpo en la muerte, sino que ese mismo cuerpo se torna, de nuevo, transformado en la resurrección: «Es necesario que esto corruptible se vista de incorruptibilidad, y que esto mortal se vista de inmortalidad. Y cuando esto corruptible se revista de incorruptibilidad y esto mortal se revista de inmortalidad, entonces se cumplirá la palabra de la Escritura» (v. 53 ss).

Cuatro veces en dos versículos aparece, observa Pozo, el demostrativo *touto* tan significativo de identidad.

La idea de la transformación de este cuerpo la había expresado Pablo al hablar de que, en la parusía, no todos moriremos, pero todos seremos transformados: «los muertos resucitarán incorruptibles y nosotros seremos transformados» (51 ss). Hay en Pablo una contraposición entre soma *psichikon* y soma *neumatikon:* un mismo cuerpo configurado por el principio natural de la *psiché* y conformado en el más allá por el principio sobrenatural del *pneuma.* La imagen de la semilla que san Pablo

[58] O.c., 279.
[59] *Ibíd.*, 280.

aduce para explicar esto es ilustrativa de la permanencia de una identidad corporal en medio de la profunda transformación (*1 Co* 15, 36 ss). Entre el cuerpo terrestre y el resucitado media, ciertamente, una profunda transformación, sin duda, pero es ese cuerpo mortal y corruptible *(touto)* el sujeto de dicha transformación. No es la persona el sujeto transformado, sino el cuerpo (este cuerpo: *touto).*

En todo caso, lo decisivo es que la transformación que experimentamos en nuestra resurrección tiene como paradigma la resurrección corporal de Cristo. Y como dice Cristo en *Jn* 5, 28, resucitan los que están en los sepulcros. La diferencia con la resurrección de Cristo estriba en que él, como primicia, ha resucitado ya; mientras que los hombres resucitaremos al final de la historia (v. 23). Este es un dato de una importancia capital en la doctrina de Pablo; algo que confirma también en *1 Ts* 4, 16 y que recuerda el evangelio de san Juan (6, 54).

Hay, según san Pablo, una profunda transformación de nuestro cuerpo que mantiene, con todo, una identidad básica y sustancial con el cuerpo terrestre, de la misma manera que el cuerpo resucitado de Cristo mantiene una identidad sustancial y básica con su cuerpo terrestre.

A veces, sin embargo, se hacen exégesis de estos textos con una clara intencionalidad ideológica y no exenta de apriorismo. Ruiz de la Peña, en este sentido, viene a decir que el sujeto de la transformación que experimenta la resurrección no es el cuerpo humano como distinto del alma, sino el yo, pues *soma* no significaría ahí el cuerpo del hombre sino al hombre entero[60].

Esta exégesis, sin embargo, hace caer a su autor en una clara contradicción. Él mismo se ve obligado a afirmar que, entre la vida terrena y la celestial, se mantiene un idéntico y mismo «yo», bajo forma terrestre, primero, y celestial, después. «Es este yo idéntico, dice, el que primero se manifiesta como "cuerpo psíquico" y después se manifiesta como "cuerpo espiritual"». Pero aquí nace el problema.

Efectivamente, cabría preguntarse dónde radica la diferencia entre el yo psíquico y el espiritual y, lógicamente, se nos respondería que en el hecho de que el primero está dominado por la psiché y el segundo, por el pneuma. Pero, siendo esto así, en el primer caso tendríamos dos yoes (el yo y la psiché) y en el segundo, el pneuma espiritualizaría el aspecto más espiritual del hombre (el yo) y no propiamente lo corporal[61].

---

[60] *La otra dimensión*, 192.

[61] Díez Macho ha profundizado en la antropología de san Pablo dando interesantes indicaciones al respecto. San Pablo, ciertamente, usa el término de *carne,* tanto en el sentido bíblico de la persona en su aspecto débil, como en el sentido del hombre que vive para el mundo («vivir según la carne»). Pero usa también el término de *cuerpo* como elemento físico, como parte del hombre: «Yo llevo en mi cuerpo las marcas de Jesús» (*Ga* 6, 17).

4. LA RESURRECCIÓN DE CRISTO

Pero no podemos concluir este capítulo sin presentar, aunque sea brevemente, la resurrección de Cristo ya que esta es el fundamento y el paradigma de la nuestra.

Como dice san Pablo en *Rm* 8, 11: si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús habita en nosotros, aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también vida a nuestros cuerpos naturales por el espíritu que habita en nosotros. En *1 Co* 15, 20 ss, explica san Pablo que, al igual que el cuerpo resucitado de Cristo, dentro de su transformación gloriosa, tiene una continuidad con su cuerpo terrestre, también nuestro cuerpo mortal mantendrá una continuidad con el resucitado y glorioso. La imagen de la semilla que san Pablo aduce explica la continuidad dentro de la transformación. La continuidad es el *soma*, que es el mismo, pero mientras en la tierra está informado por la *psyché (soma psichikon)* en el cielo estará informado por el *pneuma (soma pneumatikon)*.

Veamos ahora cómo el cuerpo resucitado de Cristo ha mantenido una continuidad, expresada por su relación con el sepulcro vacío y las escenas de reconocimiento, al tiempo que ha experimentado una transformación gloriosa.

Nadie en los evangelios describe el hecho mismo de la resurrección, como, por el contrario, hacen los apócrifos. Los testigos hablan de la resurrección que han conocido a través de sus huellas: el sepulcro vacío y las apariciones.

El relato del sepulcro vacío aparece explícitamente en varias fuentes. No podemos entrar aquí en los relatos del hallazgo del sepulcro vacío que hemos estudiado en otro lugar[62]. Nos referimos a *Mc* 16, 1-8; *Mt* 28, 9-10; *Jn* 20, 1 ss. Pero no podemos olvidar que el hallazgo del sepulcro vacío aparece también y frecuentemente fuera de los relatos evangélicos. Pedro, en el discurso de Pentecostés, les explica a los hermanos de raza y de fe lo que David había dicho en el salmo 16 a propósito de que Dios no de-

---

«Abofeteo mi cuerpo y lo esclavizo, no sea que después de predicar a otros, yo mismo quede eliminado» (*1 Co* 9, 27). Lo mismo en *1 Co* 13, 3; 5, 3; *Col* 2, 5; *Rm* 4, 19; *1 Co* 7, 4; *Rm* 1, 24; 12, 1; 12, 4. Observa Díez Macho (cf. 115) que, si, en estos casos el cuerpo fuera intercambiable con el término de alma, no se comprende cómo nunca en ellos san Pablo dice lo mismo usando el término de alma. San Pablo tenía también una cultura griega y conocía la distinción de cuerpo y alma. Usa también Díez Macho el trabajo de R. H. GRUNDRY *(Soma in biblical...)* para recordar con él que cuerpo no es sinónimo del pronombre personal (la persona) sino que lo que ocurre es que se usa por sinécdoque (la parte por el todo) para designar a la persona, de la misma manera que en español decimos «me lavo la cara» como equivalente de «me lavo». En este caso no es que «cara» sea igual que la persona, sino que se usa como sinécdoque. Grundry concluye su estudio diciendo que nunca san Pablo usa el término de *soma* como equivalente a persona.

[62] J. A. SAYÉS, *Señor y Cristo* (Palabra, Madrid 2005²).

jaría ver la corrupción de su siervo. No se podía referir a sí mismo, dice, pues todos sabemos dónde están los huesos corrompidos de David. Se refería, por tanto, a Cristo, que era verdaderamente quien no había conocido la corrupción. «Profeta, pues, como era y sabiendo que Dios le había jurado solemnemente que sentaría sobre su trono a uno de sus descendientes, con visión profética habló de la resurrección del Mesías: que ni sería abandonado en los infiernos ni su carne experimentaría la corrupción» (*Hch* 2, 29). Idéntica argumentación empleará san Pablo en Antioquía de Pisidia (*Hch* 13, 36 ss). Con ello están dando testimonio de que el cuerpo de Cristo no ha conocido la corrupción y que el sepulcro ha quedado vacío. El hallazgo del sepulcro está también implícitamente presente en la confesión de *1 Co* 15, 3-5. A este propósito observa con razón el que fuera primado de la Iglesia de Inglaterra, A. M. Ramsey:

«Muerto, enterrado, resucitado: si estas palabras no significan que lo que fue enterrado, eso mismo resucitó, entonces estas palabras tienen un sentido muy extraño. ¿De qué serviría mencionar el entierro? A falta de un argumento más poderoso para mostrar que Pablo quería decir otra cosa y usaba las palabras de un modo antinatural, esta frase debe referirse a la resurrección del cuerpo»[63].

También Kremer opina en el mismo sentido: la mención de la sepultura en *1 Co* 15, 4, inmediatamente antes de la expresión «ha resucitado», indica el lazo entre la sepultura y la resurrección. «Resurrección –dice– presupone aquí abiertamente el abandono de la tumba»[64]. Si no se cita el hallazgo del sepulcro por las mujeres es porque estas no son testigos oficiales[65]. El testimonio de la mujer no tenía valor alguno; de ahí que no aparezca en este credo primitivo y oficial de la Iglesia.

Por lo tanto, lo que afirman los textos es que el cuerpo de Jesús no conoció la corrupción, que el sepulcro quedó vacío. Esto es lo que dicen los textos. Los judíos, desde dos siglos antes de Cristo, concebían la resurrección como recuperación del cadáver[66]. Como bien dice Mussner, tras el estudio que hace de la resurrección en el Antiguo Testamento, «en el judaísmo tardío no se concibe, ciertamente, el estar con Yahvé de un modo definitivo, si no es contando con la resurrección de entre los muertos, perteneciendo como pertenece el cuerpo a la esencia del hombre»[67].

---

63 M. RAMSEY, *La resurrección de Cristo* (Bilbao 1971) 64.

64 K. KREMER, *Zur Diskussion über das "leere Grab"*, en: *Resurrexit. Actes du symposium international sur la resurrection de Jesus* (Vaticano 1974) 143-144; A. DÍEZ MACHO, *La resurrección de Cristo y el hombre en la Biblia* (Madrid 1977) 270.

65 J. DANIÉLOU, *La resurrección de Jesús* (Santander 1971) 13.

66 C. POZO, *Problemática de la teología católica: Resurrexit...*, 501 ss.

67 F. MUSSNER, *La resurrección de Jesús* (Santander 1971) 45.

El sepulcro vacío es, ciertamente, insuficiente para probar la resurrección de Jesús. Es, como dice J. Guitton, una huella negativa que necesita de las apariciones de Jesús para poder llegar a la certeza[68]. Ciertamente, los apóstoles no creen por el sepulcro vacío, pero no pueden creer sin el sepulcro vacío. Sin embargo, hay un caso en el que se cree por el sepulcro vacío. Vayamos al capítulo 20 del Evangelio de san Juan. María Magdalena va a comunicar a Pedro y a Juan que se habían llevado el cuerpo del Señor. Pedro y Juan corren hacia el sepulcro y Juan, más joven, llega el primero. Y vio las vendas en el suelo (*Jn* 20, 5) y no entró. Llega después Pedro y ve también las vendas en el suelo y el sudario plegado en otro lugar. Y entonces Juan dice de sí mismo: «vio y creyó». ¿Cómo se explica eso? Si vamos al griego, no dice que las vendas estaban en el suelo, sino *keimena* (*Jn* 20, 5.6.7). El P. Iglesias, a la hora de traducir *keimena*, explica que las vendas estaban yacentes, allanadas suavemente, sin el relieve que habían tenido al envolver el cadáver. Por ello comprendió Juan que el cadáver de Jesús había desaparecido sin haber sido robado, porque las vendas seguían todavía atadas pero desinfladas[69].

Se ve claramente que a esa conclusión llega Juan por medio de la razón que, naturalmente, va también acompañada por la acción de la gracia; pero la acción de la gracia no suprime la conclusión de la razón. En la fe católica, la gracia va acompañada del ejercicio de la razón.

Lo que definitivamente les da la certeza de la resurrección es el encuentro con Cristo resucitado. Pero ¿estas apariciones fueron encuentros objetivos con el Señor o, más bien, visiones de tipo subjetivo? Tal como las narran los evangelios, no hay duda alguna de que fueron encuentros objetivos.

El verbo griego que normalmente se emplea para describir las apariciones es *ophzé* (se dejó ver). Ahora bien, si se emplea este verbo, es porque es el que la traducción de los LXX utiliza para hablar de las apariciones de Yahvé, por lo que B. Forte dice, con toda consecuencia, que pertenece más bien al nivel de la aparición que al de la visión[70].

Pero, en muchos casos, los verbos usados son de la raíz *faino* o *faneroo* que significan, literalmente, mostrarse visiblemente (*Hch* 10, 40; *Mc* 16, 9; *Lc* 24, 31). Pedro dice en el discurso del día de Pentecostés que «Jesús se les manifestó visiblemente» (*Hch* 10, 40).

---

[68] J. GUITTON, *Epistémologie de la résurrection. Conceptes préalables et programme de recherches, Resurrexit...*, 168.

[69] M. IGLESIAS, *Nuevo Testamento* (Madrid 2003) 476-477.

[70] B. FORTE, *Jesús de Nazaret* (Madrid 1989²) 89-90.

En otras ocasiones se emplean verbos que tienen el significado de colocarse o situarse espacialmente: «Se colocó en medio de ellos» (*Lc* 24, 36; *Jn* 20, 19.26; *Mt* 28, 9; *Hch* 1, 3).

Es el caso que los apóstoles tienen visiones subjetivas de tipo diurno y, sobre todo, nocturno, y a estas les dan el nombre de *hórama* (*Hch* 11, 5.10.17.19), que nunca emplean para designar los encuentros con Jesús resucitado[71]. Entre estas visiones de tipo interior encontramos en Pablo una cristofanía (*Hch* 22, 17-21); pero Pablo la describe como un arrebato de éxtasis y no la coloca en modo alguno en la lista de las apariciones de *1 Co* 15, 3-8, en la que, sin embargo, incluye la aparición de Damasco. En *2 Co* 12, 1, Pablo se excusa de hablar de sus «visiones», mientras que del encuentro de Damasco habla sin excusa alguna (*1 Co* 9, 1; 15, 8; *Ga* 1, 25 ss). Por ese encuentro de Damasco fue constituido apóstol, y por él se presenta como testigo de la resurrección de Cristo (*1 Co* 15, 8), aunque lo posponga a las apariciones concedidas a los apóstoles.

Por otro lado, los discípulos de Cristo se dedican a dar testimonio de la resurrección; y sabido es que dicho término *(martyría)* solo se utiliza respecto de lo que se ha visto u oído externamente, no respecto de impresiones subjetivas[72]. En este sentido vemos a los discípulos de Jesús decir ante el sanedrín: «Nosotros no podemos callar lo que hemos visto y oído» (*Hch* 4, 20).

En una palabra, los mismos apóstoles distinguen las visiones puramente interiores de los encuentros con Jesús resucitado.

¿Se podría pensar que la descripción de las apariciones en los evangelios son mero género literario, es decir, una forma literaria de expresar lo que no es sino una impresión interior?

Respecto de esto tenemos que decir, en primer lugar, que en el libro de los Hechos, en el kerigma escueto y sucinto, en el que no caben géneros literarios, se dice que «Jesús se apareció visiblemente..., a nosotros, que comimos y bebimos con él» (*Hch* 10, 41). Aparte de esto se dice que en las apariciones hubo por parte de Jesús una instrucción «sobre la cosas del Reino» (*Hch* 1, 3).

Es también de pensar que, si los evangelistas hubieran caído en la tentación de materializar gráficamente el cuerpo y las apariciones de Je-

---

[71] Dice M. Guerra al respecto: «Ninguno de estos significados de *hórama* (visión interior, no perceptible por los sentidos, nocturna o diurna) conviene, según los relatos neotestamentarios, a las apariciones de Cristo resucitado o a una visión por parte de los apóstoles. Tal vez por esto, aunque a veces significa visión de algo existente fuera del sujeto vidente, ni una sola vez son llamadas *hórama* las de Cristo resucitado. Los discípulos no ven al Señor resucitado ni en sueños *(hórama* nocturno) ni en vigilia o lucidez, pero fuera de sí, en éxtasis *(hórama* diurno)" (M. GUERRA, *Antropología y teologías* [Pamplona 1970] 430).

[72] *Ibíd.*, 442.

sús, ¿por qué no cayeron también en la tentación de describir el hecho mismo de la resurrección como lo hicieron los apócrifos? La sobriedad de los relatos evangélicos es enorme, comparada en este aspecto con los evangelios apócrifos.

Por otra parte, el misterio sigue estando presente en los relatos evangélicos de las apariciones. Estas nos sitúan ante una realidad misteriosa, nueva respecto a la historia normal de los restantes hombres y del mismo Jesús antes de su muerte. Los discípulos no pueden disponer de la presencia corporal de Jesús: aparece y desaparece repentinamente, sin que pueda saberse de dónde viene y adónde va. No le puede ver quien quiere y cuando quiere. No es visible, si él mismo no se hace visible. De Lázaro se podía disponer; de Jesús, no. La descripción del trato con Jesús resucitado no elimina, por tanto, el misterio. Estamos ante algo insólito, difícilmente imaginable para quienes carecían por completo de una experiencia análoga.

En los encuentros con Jesús, los apóstoles dudan en un primer momento; pero está de sobra todo tipo de especulación sobre la apariencia de Cristo resucitado, ya que se trata no de un cuerpo terrestre, sino de uno celeste *(pnéumaticon,* dirá san Pablo en *1 Co* 15, 40), es decir, de un cuerpo espiritualizado. De lo que no cabe duda, de todos modos, es que los apóstoles le reconocen. Se trata, en todo caso, de un signo externo que les interpela, porque, al tiempo que lo constatan (y sin esta constatación nunca habrían llegado a la fe), la gracia les solicita interiormente para la decisión de fe.

Hay, pues, unas huellas objetivas de la resurrección por las que esta ha podido ser conocida. Cierto que la resurrección de Jesús no es como la de Lázaro. Lázaro vuelve a la vida normal y tiene que morir de nuevo; Jesús resucita con su cuerpo glorioso no sometido ya a la muerte. Su resurrección es definitiva, escatológica; su cuerpo está espiritualizado, no sometido a las leyes físicas de este mundo. Por ello, con razón se dice que la resurrección de Jesús es «trascendente», si bien ha dejado huellas en la historia (sepulcro vacío y apariciones), a través de las cuales puede ser conocida. Cristo resucitado, que tiene de suyo un cuerpo no visible ni espacial, en ciertos momentos se deja ver, haciéndolo visible con el fin de confirmar a los suyos en la fe.

La contradicción que a veces se pretende ver en el hecho de que algún evangelista sitúe las apariciones en Galilea y otros en Jerusalén es meramente aparente. Mateo solo trae una aparición en Galilea (*Mt* 28, 16-20); Lucas solo aporta apariciones en Jerusalén (*Lc* 24, 21-29). Juan trae apariciones en Jerusalén y en Galilea, y también Marcos parece aludir a ambos lugares.

Estas diferencias se explican por la selección que cada evangelista hace de los relatos con vistas a su intención teológica. Mateo, que centra,

sobre todo, su evangelio en Galilea y en la predicación de Jesús, peca de un constante galileísmo, de todos conocido. Lucas, por su parte, centra su evangelio en Jerusalén, y también en Jerusalén inicia la historia de los hechos de los apóstoles. Como dice Marlé, «todas estas diferencias no ofrecen mayores dificultades de las que presenta cualquier relato sobre un mismo hecho transmitido por diversos testigos. No es necesario un esfuerzo excesivamente grande para suprimir un cierto número de estas contradicciones, más aparentes que reales, pues son debidas a los diferentes puntos de vista o distinto enfoque teológico del evangelista»[73].

Ciertamente, el cuerpo resucitado de Cristo es un cuerpo glorioso y de suyo invisible. Pero no olvidemos que Cristo, en sus apariciones, puede dar esa dimensión sensible a su cuerpo con su poder sobrenatural, pues de otro modo, como bien dice el Catecismo (CEC 643), sin esa dimensión física los apóstoles no habrían llegado a creer en la resurrección. Habían perdido la fe y no estaban para arrebatos místicos. Cristo había sido condenado como maldito de Dios, pues la Escritura dice «maldito el que cuelga del madero» (*Ga* 3, 13), habían perdido la fe[74]. Cristo, por el mismo poder sobrenatural que hacía los milagros, puede dar una dimensión sensible a su cuerpo resucitado.

Si acudimos al relato de Lucas sobre las apariciones, veremos que Jesús dice a sus discípulos: «Mirad mis manos y mis pies; soy yo mismo. Palpadme y ved que un espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo tengo» (*Lc* 24, 39). Es verdad que Cristo por la resurrección se hace invisible, pero ¿quiénes somos nosotros para negarle el poder de hacer visi-

---

[73] R. MARLÉ, *Resurrección de Jesús,* en CFT, 41, 100.

[74] Una concepción equivocada de la fe es la que presenta F. Pérez (*Los discípulos de Emaús y el Resucitado,* Lección inaugural del curso 2005-2006, Burgos 2005). Defiende F. Pérez que el resucitado solamente puede ser visto por los ojos de la fe (p. 16), con un reconocimiento que va más allá de la mera visión física (pp. 16-17). Por la resurrección Cristo se hace invisible a los ojos de la carne, de modo que la relación con Él solo se puede establecer en la fe y desde la fe (p. 18).

Pero pensamos que, si los discípulos de Emaús le reconocieron en la fracción del pan, fue porque recordaron (con su memoria) la fracción del pan de la que anteriormente habían sido testigos. Lo recordaron mediante imágenes que los humanos solemos llevar en el cerebro. Y así dice el texto que se les abrieron los ojos.

Indudablemente, en ese reconocimiento entra también la acción de la gracia, pero la gracia no elimina nunca el reconocimiento sensible. La prueba es que el texto de *Lc* 24, 31 dice que Jesús se hizo invisible *(afantos),* en medio de la experiencia de fe en el resucitado. Si se tratara de una visión exclusiva de fe, tendrían que seguir viéndole. Sin embargo, ya no le ven. Se ha hecho invisible. *Faino* y *faneroo* dicen siempre relación a los sentidos (en castellano tenemos palabras como epifanía y fenómeno), mientras para hablar de visión al margen de los sentidos, el Nuevo Testamento tiene el término de *horama*. Repito: Cristo desaparece en medio de su experiencia de fe en el resucitado. No se trata, por lo tanto, de una visión exclusiva de fe.

Y a continuación del episodio de Emaús, Lucas trae la aparición de Cristo a los apóstoles, diciéndoles «Mirad que soy yo. Palpad y ved».

ble su cuerpo, cuando hace milagros con su poder creador que supera las leyes de la naturaleza?

Por otro lado, si la fe no se fundara en un ver y tocar a Cristo resucitado accesible así a la razón humana, también los musulmanes podrían decir perfectamente que Mahoma ha resucitado. Esa es la diferencia entre el Islam y el cristianismo: que la fe cristiana se apoya también en la razón. Una fe que solo se funda en sí misma es irracional y puede llegar a la arbitrariedad[75].

CONCLUSIÓN

A la hora de sintetizar lo que hemos escuchado en la Biblia, habría que constatar que, en primer lugar, se creyó en la pervivencia en el más allá de un alma o elemento espiritual. Solo con la apocalíptica de Daniel aparece claramente la idea tan original de la resurrección de los cuerpos.

El pueblo judío no desarrolló desde un principio la teología de la muerte, por evitar el peligro del culto a los muertos.

Todo esto coincide también con otro dato veterotestamentario. El Antiguo Testamento habla 6 veces del demonio, pero lo hace después del exilio, una vez que, alcanzada la idea de Dios creador del demonio, aparece como mera criatura que no puede ser ya idolatrizada[76].

Más tarde, y una vez conseguida la idea de un Dios creador y todopoderoso, comprende que la retribución plena no se puede explicar sino en el más allá y comienza la idea de la diferenciación de la suerte humana tras la muerte, sobre todo, en los salmos místicos.

El Nuevo Testamento, bajo la pluma de san Pablo, aborda definitivamente el tema de la resurrección de los cuerpos negada ya por los corintios y por la mentalidad griega. Lo hace presentando la resurrección de Cristo como causa y paradigma de la nuestra. Nuestra resurrección, como la de Cristo, afecta a los sepulcros (Jn 5, 28); pero tendrá lugar al final de la historia (*1 Co* 15, 23; *Jn* 6, 54; *1 Ts* 4, 16).

Decíamos que la Biblia no se interesa por una antropología analítica o filosófica; su antropología se va fraguando como consecuencia de su fe en el más allá. Y así aparece ya en el Antiguo Testamento un término como el de *alma* o elemento espiritual, que pervive tras la muerte y que es sujeto de retribución inmediata. En cambio, el cuerpo mortal (*Rm* 8, 11), el que yace en el sepulcro (*Jn* 5, 28) resucitará al final de la historia con la última venida del Señor.

---

[75] Cf. J. A. SAYÉS, *Teología de la fe* (San Pablo, Madrid 2005²).

[76] J. A. SAYÉS, *El demonio, ¿realidad o mito?* (S. Pablo, Madrid 1997).

Y es así como se armonizan la inmortalidad y la resurrección. Si la resurrección de los cuerpos mortales tiene lugar al final de la historia, es lógico que permanezca entonces un yo o alma espiritual que pervive tras la muerte; un elemento consciente, capaz de gozar del encuentro con Cristo, como dice san Pablo en *Flp* 1, 20-24. Decisivos han sido también para la escatología intermedia los textos bíblicos que hemos analizado en los sinópticos y, particularmente, en san Pablo: *2 Co* 5, 1-10; *1 Ts* 4, 16-18 y *Flp* 1, 20-24, así como la frase de Cristo: «no tengáis miedo a los que puedan matar el cuerpo y no el alma» (*Mt* 10, 28).

Simplemente, del hecho de que se afirma la resurrección de los sepulcros para el final de los tiempos se deduce la existencia intermedia de un yo o alma que será la que asegure la identidad personal del resucitado. Ello, la fe, es lo que ha hecho evolucionar una antropología inicial hacia la antropología de cuerpo-alma. De ahí que no se comprenda la afirmación de Colzani cuando asevera que el renacimiento bíblico ha demostrado que la Escritura no tiene una antropología dual[140]. A nada que se analiza la Escritura, se percibe lo contrario: que la antropología inicial evoluciona forzosamente por razones de fe.

El hecho es que la Iglesia primitiva explica ya la muerte en gracia como un encuentro con Cristo ya antes de la resurrección final.

Y es que Cristo no solo es la respuesta total y cósmica en su segunda venida, sino que lo es también como encuentro con los hombres en el momento de su muerte.

Comenta Ratzinger que comenzó a estudiar personalmente el tema de la escatología con intención de desplatonizar la fe, pero que, cuanto más estudiaba las fuentes, más se convencía de la lógica interna de la fe cristiana, no vinculada a sistemas platónicos[78]. Tanto es así que «el concepto de alma utilizado por la liturgia y la teología hasta el Vaticano II tiene que ver con la antigüedad tan poco como la idea de resurrección. Se trata de un concepto estrictamente cristiano, no pudiéndose llegar a él sino en el terreno de la fe cristiana cuya visión de Dios, del mundo y del hombre expresa esa fe en el ámbito de la antropología»[79].

---

[77] O.c., 93.
[78] J. RATZINGER, *Escatología* (Herder, Barcelona 1984²) 13.
[79] O.c., 144.

Capítulo IV

INMORTALIDAD Y RESURRECCIÓN EN LA TRADICIÓN

Recordábamos anteriormente que el concepto de alma inmortal y espiritual debe mucho más, como ya decía Ratzinger, al cristianismo que a la filosofía griega. Basta que un término de esta importancia esté claramente utilizado por Cristo para que la Tradición lo tenga siempre en cuenta[1]. Por otro lado, poco podrían sacar los cristianos de la filosofía griega, toda vez que el concepto de alma en Platón no se podía desprender de la dimensión de la preexistencia y la transmigración, ni en Aristóteles llegaba el alma a poseer la inmortalidad, pues, como forma de cuerpo, moría juntamente con él[2]. Habría hecho falta un retoque de santo Tomás sobre el concepto pagano de alma, para que pudiera ser usado sin prejuicios por los cristianos.

Recuerda Fabro que la maraña de las doctrinas de los filósofos sobre la inmortalidad hizo que los cristianos fueran muy circunspectos a la hora de recurrir a la filosofía[3]. En la patrística no se da una construcción sistemática del tema del alma. Los padres, frecuentemente, se encontraban en el dilema de tener que elegir la vía del platonismo, no exenta de errores, o seguir la vía de Aristóteles. Y el problema que se encontraban en Aristóteles es que reducía el alma a pura forma del cuerpo sin salvar convenientemente su inmortalidad[4].

---

[1] C. FABRO, *Introducción al problema del hombre* (Madrid 1982); J. PIEPER, *Muerte e inmortalidad* (Barcelona 1977); A. ORBE, *La definición del hombre en la teología del siglo II*, Greg (1967) 522-576; *Atropología de san Ireneo* (BAC, Madrid 1969); V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica* (Roma 1983); G. GRESHAKE, *Seele in der Geschichte der christlichen Eschatologie:* AA. VV., *Seele. Problematik christlicher Eschatotogie* (Friburgo 1986); H. KARPP, *Probleme altchristlicher Anthropologie* (Gütersloh 1950); C. TRESMONTANT, *La metaphisique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (París 1961); L. F. LADARIA, *Fin del hombre y fin de los tiempos,* en: B. SESBOÜÉ, *Historia de los dogmas* (Salamanca 1996) II, 309-356; A. FERNÁNDEZ, *La escatología del siglo II* (Burgos 1979).

[2] Cf. J. A. SAYÉS, *Cristianismo y filosofía* (Edicep, Valencia 2002).

[3] C. FABRO, o.c., 187.

[4] *Ibíd.*, 242.

Con todo, los Padres se inclinaban, más bien, hacia Platón, pues con él salvaban mejor la espiritualidad del alma, pero teniendo al mismo tiempo que purificarlo de elementos heterodoxos que condujeron a posiciones como la de Orígenes.

A pesar de la dificultad de hacer una síntesis, podríamos señalar algunos puntos sobre el tema del alma en la patrística:

En primer lugar, dice Fabro[5], hay un predominio de la influencia platónica para salvar la espiritualidad y la inmortalidad del alma. Esto es sobre todo cierto, pensamos nosotros, por lo que se refiere a la escuela de Alejandría. La escuela de Antioquía subraya más la formación *(plasis)* del ser humano desde el limo de la tierra. Con todo, no se pueden hacer juicios apresurados y simplistas, pues se da un fenómeno curioso cuando ambas escuelas hablan de la constitución humana de Cristo.

Frente a la antropología de Alejandría que presenta un esquema de *Logos/sarx,* la escuela de Antioquía presenta un esquema de *Logos/anthropos* (compuesto de cuerpo y alma) y así esta escuela, que no tiene la inspiración platónica que tenía la de Alejandría a la hora de hablar de la espiritualidad del alma humana, defiende la composición de alma-cuerpo en la humanidad de Cristo, mientras que la escuela de Alejandría (apolinarismo) tiende a quitar a Cristo el alma humana.

Teodoro de Mopsuestia, por ejemplo, defiende contra el apolinarismo la existencia en Cristo de una naturaleza humana e íntegra y provista de *nous.* La Iglesia recurría con frecuencia al llamado principio soteriológico y lo aplicaba a este caso: si el alma humana no ha sido asumida, tampoco ha sido salvada por Cristo.

Curiosamente, la escuela de Alejandría que tanto relieve da al alma, la sustrae a Cristo en cuanto hombre y desemboca en el apolinarismo. Por ello es preciso decir que, por encima de la impostación filosófica de cada escuela (la de Alejandría tiene, sin duda, influjo platónico) no se conoce bien su pensamiento hasta que no se conoce la proyección del tema al campo cristológico. Como sabemos, el sínodo de Alejandría (362) afirmó contra el apolinarismo la existencia en Cristo de cuerpo y de alma.

Las corrientes gnósticas que pululaban en el siglo II condujeron a los Padres de su época a hablar positivamente del cuerpo que ha de ser también salvado. Particularmente, san Ireneo, que entiende, sin duda, que el hombre es alma y cuerpo[6], subraya contra la gnosis el valor del cuerpo y ve en el hombre una imagen del Verbo hecho carne. Los Padres subrayan

---

[5] *Ibíd.*, 243.

[6] *Adv. Haer.*, 5, 6, 1. San Ireneo habla aquí del espíritu sobrenatural y del alma y de la carne como partes que componen el hombre entero.

la libertad personal como principal propiedad del alma en contra del *fatum* del pensamiento griego.

El platonismo provocó una serie de errores entre los cuales se encuentra la doctrina de Orígenes sobre la preexistencia de las almas y su caída, tras el pecado que cometieran, para ser purificadas y volver a su condición primigenia. Por ello no se puede olvidar que en los Padres se da, frecuentemente, una actitud de defensa contra la filosofía. Ya en su tiempo, Justino rechaza la doctrina platónica de la naturaleza divina del alma, de su preexistencia y transmigración. ¿Qué me importan a mí Platón y Pitágoras –dice[7]–, y habla del *anthropos sarkikos* que resulta de la composición de cuerpo y alma[8].

Se ha acusado a san Agustín de una tendencia platónica y dualista en el sentido de tener una concepción peyorativa del cuerpo y de la sexualidad. Lo cierto es que se desprendió de la teoría platónica de la preexistencia de las almas y que, si mantuvo el traducianismo de las almas (nuestras almas provienen de la de Adán), fue por exigencias del pecado original. Es el hombre de fe que piensa, ante todo, en mantenerla. Estudios más recientes han equilibrado un tanto los tópicos sobre su concepción de la sexualidad[9].

Por ello, sin negar que haya en san Agustín influencias platónicas, lo cierto es que integra el cuerpo de modo positivo en su visión del hombre diciendo cosas como esta: «El hombre no es ni solo cuerpo ni solo alma; cuando ambos están unidos a la vez, entonces es hombre»[10].

Efectivamente, puede ser que los Padres no nos ofrezcan sobre el alma inmortal una reflexión filosófica perfecta. Ya decíamos que frecuentemente se encuentra en ellos una actitud de recelo hacia la filosofía por el dilema de tener que elegir entre Platón y Aristóteles. Mucho menos se ha de buscar en ellos teorías sobre la unión del alma con el cuerpo. Lo que en ellos se encuentra, comenta Fabro[11], son afirmaciones de origen bíblico-dogmático, «que son constantes y expresan el fondo de la postura cristiana por encima de las particulares elaboraciones doctrinales que dependen de una u otra filosofía». Estos puntos son: el origen del alma por creación especial de Dios de acuerdo con el Génesis, la libertad personal en contra del *fatum* griego y la inmortalidad individual[12]. Como

---

[7] *Dial. cum Triph.*, 6, 1.

[8] *De resurrect.*, 10.

[9] A. TRAPRÉ, *S. Agostino: Introduzione alla dottrina della grazia* (Roma 1987); P. LANGA, *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial* (Toledo 1984).

[10] *De civ. Dei*, 13, 24.2.

[11] *Fin del hombre y fin de los tiempos*, en: B. SESBOÜÉ, *Historia de los dogmas 2* (Salamanca 1996) 244.

[12] *Ibíd.*, 244-245.

dice Ratzinger, el concepto del alma debe más al cristianismo que a la filosofía.

Ladaria, al hablar del tema escatológico en los SS. Padres, observa que viven en la esperanza de la resurrección en la segunda venida de Cristo. Con la resurrección han llegado los últimos tiempos y, con su venida, ejercerá ya su señorío sobre todas las cosas. La venida última de Cristo vendrá acompañada de la resurrección de toda carne. Pero ya inmediatamente después de la muerte tiene lugar el encuentro con Cristo, de modo que los dos polos, el final e inmediato a la muerte, han estado presentes desde un principio. Dice así Ladaria:

«La manifestación del Señor y la suerte de la humanidad, por una parte, el destino personal de cada uno en el momento de la muerte, por otra, han sido los dos polos en torno a los cuales ha girado la escatología cristiana. Según las épocas se ha dado prioridad a un aspecto o a otro. Pero los dos han estado siempre presentes en la reflexión cristiana, desde las ricas intuiciones, muchas veces fragmentarias, de los Padres más antiguos, hasta las sistematizaciones más coherentes de la Escolástica»[13].

I. ÉPOCA PATRÍSTICA

1. LOS PADRES PRENICENOS

En los PP. Apostólicos, recuerda Ladaria[14], no podemos encontrar un tratado específico de escatología. Como ya hemos dicho, su doctrina se desarrolla al ritmo de las necesidades pastorales. Subrayan, naturalmente, la esperanza en la resurrección de nuestros cuerpos, basándose para ello en el poder creador de Dios y ello lo hacen sin olvidar el estado intermedio, particularmente, de los que han dado la vida por Cristo. Nos detenemos en Ignacio de Antioquía.

San Ignacio de Antioquía

Dice san Ignacio que la resurrección de Cristo es el fundamento de la nuestra: «Jesucristo resucitó verdaderamente de entre los muertos, resucitándolo su propio Padre: en Jesucristo, digo, fuera del cual no tenemos verdadero vivir»[15].

[13] O.c., 309-310.
[14] *Ibíd.*, 210.
[15] *Tral.*, 9, 2.

San Ignacio, que ha mostrado su deseo de morir mártir para estar con Cristo, llama a la Eucaristía «medicina de inmortalidad, alimento contra la muerte, alimento de vida eterna en Jesucristo»[16].

Y dice contra los docetas: «De la Eucaristía y de la oración se apartan (los docetas), porque no confiesan que la Eucaristía es la carne de nuestro salvador Jesucristo, la que padeció por nuestros pecados, la que por su benignidad resucitó el Padre. Por lo tanto, los que contradicen al don de Dios, litigando, se van muriendo. Mejor les fuera amar para que también resucitasen»[17].

San Justino

San Justino, que, a la hora de hablar del Logos cristiano, no tiene inconveniente en referirse a un *logos spermatikós* presente en el mundo de la filosofía, se desentiende de Platón, rechazando la preexistencia y la transmigración de las almas. Habla del hombre entero *(ántropos sarkikós)* que es imagen de Dios creador y no fruto de una caída. El hombre no es alma solo, ni solo cuerpo, sino la unidad de los dos[18]. Claramente habla de la existencia del alma:

«El alma es la vida o posee la vida. Nadie se atreve a negar que el alma viva. Pero, si vive, no es porque ella sea vida, sino porque ha recibido una parte de vida. Pero lo que participa de algo, se diferencia de aquello que participa. Ahora bien, el alma participa de la vida porque Dios quiere que el alma viva. Por consiguiente, el alma no participaría de la vida si Dios no quisiese que siguiese viviendo. Pues la vida pertenece al alma no como algo propio y exclusivo, como ocurre en Dios»[19].

Para entender estos pensamientos, hemos de recordar que, según la mentalidad helénica, la inmortalidad es una propiedad de los dioses. El alma humana, según el pensamiento cristiano, no es una parte de Dios; la inmortalidad no es privilegio de la naturaleza, sino un don recibido de Dios, anota Tresmontant[20], aclarando que se trata de un don recibido en la misma creación.

Claramente san Justino afirma que hay para buenos y malos una retribución inmediata de las almas después de la muerte, esperando el momento del juicio[21].

---

16 *Ad Eph.*, 20, 2.
17 *Ad Smirn.*, 7, 1.
18 *De Res.*, 8.
19 *Dial.*, 6.
20 C. L. TRESMONTANT, *Inmortalidad*: CFT, 2, 377.
21 *Dial.*, 5, 3.

Con todo, la teología en san Justino se centra en la escatología final y la parusía del Señor donde tendrá lugar la resurrección de nuestros cuerpos[22].

Particular atención presta al cuerpo humano (desvalorizado por el platonismo), del que dice que ha sido modelado a imagen de Dios, a imagen del Verbo, de modo que el Espíritu puede venir al cuerpo humano porque está modelado a imagen de Jesús. San Justino responde a los gnósticos con textos como este: «La resurrección afecta a la carne que ha muerto»[23].

San Ireneo

San Ireneo tiene frente a sí el gnosticismo, que presenta un desprecio por la corporalidad del hombre, negando la resurrección y defendiendo que la salvación consiste en la vuelta del alma al cielo, de modo que el yo sale así de su situación precaria en la existencia individual. El cristianismo tuvo entonces que resaltar la dignidad del cuerpo y su llamada a la resurrección. Con el gnosticismo que intenta reducir a Cristo a un eón que baja al mundo para liberar el alma de la materia en los hombres espirituales se jugaba el futuro del cristianismo, que quedaba reducido así a una ideología.

Indudablemente, san Ireneo conoce la composición en el hombre de cuerpo y alma[24]. Dice así, por ejemplo: «Y puesto que el hombre es un animal compuesto de alma y cuerpo, así es necesario y conveniente que exista en virtud de estos dos elementos»[25].

San Ireneo subraya también que el alma humana es inmortal por don de Dios: «Oídlo, griegos: el alma no es inmortal por su misma esencia. Es mortal, pero esta misma alma posee la capacidad de ser inmortal...»[26].

---

[22] *I Apol.*, 52, 3.

[23] *De Res.*, 10.

[24] *Adv. Haer.*, 5, 1, 3.

[25] *Demons.*, 2.

[26] *Or. ad Graec.* 13. Y dice también: «Solo Dios no tiene comienzo ni fin; es siempre verdaderamente el mismo... Pero todas las cosas que proceden de él por creación reciben la existencia de su Ser, y son, consiguientemente, inferiores a él, que las ha creado, pues las cosas no son increadas. Si las cosas se mantienen en la existencia y perduran indefinidamente a través de los siglos, se debe a la voluntad del Creador. Dios les ha dado el ser en el comienzo del mundo y las sigue conservando. Todo lo creado ha comenzado su existencia en el tiempo y continúa existiendo, mientras Dios quiere que exista y perdure... La vida no procede de nosotros ni de nuestra naturaleza, es un puro regalo de la generosidad divina... El alma no es la vida. Participa de la vida que Dios le da... Dios es el que da la vida y la permanencia indefinida del ser. Si las almas, que antes no existían, existen ahora y perduran, es porque Dios ha querido que existan y mantengan su existencia" (*Adv. Haer.*, 2, 34).

Aquí tendríamos que hacer la misma observación que hacíamos a propósito de san Justino: el alma es inmortal porque Dios le ha hecho tal por el don de la creación. Lo importante es que admite el estado intermedio: las almas, después de la muerte, van a un lugar invisible, donde esperan para volver a recibir su propio cuerpo. Dios las mantiene en su ser en espera de la resurrección del cuerpo[27]. Los justos están en el seno de Abraham.

Pero la reflexión de Ireneo va a consistir precisamente en la valoración del cuerpo contra el gnosticismo. Viene así a decir que el cuerpo ha sido plasmado por las manos de Dios que son el Hijo y el Espíritu. Es el hombre carnal el que ha sido plasmado a imagen de Dios (*Gn* 2, 7; 1, 26) y es el Espíritu el que obra la salvación de la carne, actuando así sobre lo más débil del hombre.

Para Ireneo, ese hombre creado a imagen de Dios está hecho, en realidad, a imagen del Verbo, que es la imagen visible de Dios: «en los tiempos pasados se decía que el hombre estaba hecho a imagen de Dios, pero esto no estaba aún desvelado... Mas, cuando el Verbo se hizo carne..., mostró realmente la imagen, llegando a ser él mismo lo que era su imagen»[28].

En armonía con su visión escatológica del hombre y del cuerpo, Ireneo defiende contra la gnosis la resurrección del mismo cuerpo terrestre: «Que nos digan los que afirman lo contrario, es decir, los que contradicen a su salvación: ¿en qué cuerpo resucitará la hija muerta del gran sacerdote, y el hijo de la viuda al que llevaban muerto cerca de la puerta de la ciudad, y Lázaro que había estado ya en la tumba cuatro días? Evidentemente, en aquellos mismos cuerpos en que habían muerto; porque, si no hubiera sido en aquellos mismos, no habrían sido ya estos muertos los mismos que resucitaron»[29].

Para san Ireneo es claro que los gnósticos no pueden acudir a la Eucaristía, pues niegan la resurrección de la carne, siendo así que en la Eucaristía nos alimentamos de la carne resucitada de Cristo. Por ello concluye que «nuestros cuerpos, enterrados y disueltos en la tierra, resucitarán a su tiempo con la resurrección que el Verbo de Dios les otorgue graciosamente para gloria de Dios Padre»[30].

Para Ireneo, la resurrección del hombre que tiene en la de Cristo su causa y su paradigma, tendrá lugar en la parusía[31]. Recuerda Ladaria[32]

---

[27] *Adv. Haer.*, 2, 34, 1-4.
[28] *Adv. Haer.*, 5, 16, 2.
[29] *Adv. Haer.*, 5, 13, 1.
[30] *Adv. Haer.*, 5, 2, 3.
[31] *Adv. Haer.*, 16, 6.
[32] O.c., 318.

que la resurrección es también para Ireneo la plenitud de la filiación divina y que es la visión de Dios lo que hace vivir al hombre.

Como es sabido, los gnósticos del siglo II sostienen que la materia no es susceptible de salvación y por ello eran dados a considerar la carne de la resurrección como una carne aérea, y hablaban así de una resurrección en el momento de la muerte[33]. Los Padres, de acuerdo con Jn 6, 39; *1 Co* 15, 23; *1 Ts* 4, 16, mantienen que la resurrección tiene lugar al final de la historia y enseñan, como en el caso de Ireneo, que es la carne que enterramos la que resucita.

Tertuliano

Tertuliano, al igual que Ireneo, defiende también que el hombre es cuerpo y alma[34]. También Tertuliano afirma que la inmortalidad del alma no es igual a la divinidad. El alma es inmortal por el don de la creación: «Platón sostiene que las almas no tienen comienzo; esto bastaría para afirmar la divinidad de las almas. Platón añade que son inmortales, indestructibles, inmateriales, pues también atribuye estas propiedades a Dios... Pero nosotros, que aseguramos que nada puede ser igual a Dios, decimos que las almas son muy inferiores a Dios, pues reconocemos que el alma tiene un origen; y, por tanto, participa de la divinidad solo de una forma muy limitada...»[35].

Pero, al igual que Ireneo, va a resaltar los aspectos negados por la gnosis. Ve al hombre, hecho de barro, a imagen y en relación a Cristo, el hombre futuro[36].

Y escribe, con la magia de sus formulaciones, frases lapidarias que resaltan los aspectos negados por la gnosis: «La esperanza de los cristianos es la resurrección de los muertos; porque creemos en ella, somos cristianos» *(Illam credentes sumus)*[37].

Otra frase lapidaria de Tertuliano que se refiere a la identidad entre el cuerpo muerto y resucitado es que el que resucita no es *alius*, sino *aliud*[38].

Para Tertuliano, la salvación de la carne es lo específico del cristianismo frente al gnosticismo. Por eso dice que «la carne es el quicio de la salvación»[39].

---

33 A. ORBE, *Adversarios anónimos de la "salus carnis"*: Greg. (1972) 9-52.
34 *De Res.*, 40, 3; 45, 2.
35 *De An.*, 24.
36 *De Res.*, 6.
37 *De Res.*, 1.
38 *De Res.*, 55, 7.
39 *De Res.*, 6.

Inmortalidad del alma y resurrección de los cuerpos. En efecto, la muerte es la separación del alma y del cuerpo que se juntan después de la resurrección: allí los dos se hacen una sola cosa para siempre.

Recuerda Ladaria[40] que, según Tertuliano, lo mismo que Justino e Ireneo, las almas no van directamente a la presencia del Señor: los justos van al seno de Abraham, a excepción de los mártires, que son inmediatamente admitidos en la mesa del Señor[41]. Y los malos van, ciertamente, al infierno. Y atribuye a las almas una cierta corporeidad ya que, si no, no podrían sufrir.

Nadie puede negar que la doctrina de Justino, Ireneo y Tertuliano sobre las almas en el estado intermedio presenta algunas deficiencias. Pero, como comenta Pozo, «esa fue la posición común primitiva de los SS. Padres, a los que interesaba menos la inmortalidad natural que la inmortalidad de hecho y que la apoyaban no en motivos filosóficos, sino en la Escritura y en la Tradición. El hecho de que un planteamiento del problema no filosófico, sino teológico, continuara siendo prevalente en la primitiva escolástica, es decir, el hecho de que en ella se considerara la inmortalidad del alma como perteneciente a la fe más bien que preocuparse por demostrarla filosóficamente, es significativo de dónde se ponían»[42].

Además, anota Pozo, como los gnósticos pensaban en una retribución exclusiva para el alma en el momento de la muerte, los Padres insisten en la resurrección como retribución suma[43]. Lo importante es que los Padres mantienen, de hecho, el estado intermedio.

San Cipriano considera que no solo los mártires gozan ya de la presencia de Dios en el reino a partir de la muerte, sino todos los que siguen a Cristo[44]. Cipriano es el primero que habla del fuego purificador postmortal[45].

2. LA ESCUELA DE ALEJANDRÍA

Con la escuela de Alejandría, cambia el modo de pensar primitivo. Por el influjo filosófico y platonizante que posee, pierde la dimensión salvífica del hombre creado a imagen de Cristo y el hincapié en la salvación del cuerpo. Su impostación es directamente filosófica y privilegia el valor

---

[40] O.c., 320.
[41] *De Res.*, 5, 3, 4.
[42] C. Pozo, *Teología del más allá*, 185-186.
[43] *Ibíd.*, 509.
[44] *Ad Fort.*, 12.
[45] *Epíst.*, 55, 20.

del alma, que aparece con las desviaciones platónicas de la preexistencia y de la reencarnación.

Clemente de Alejandría, anota Ladaria[46], enseña que las almas son inmortales por don de Dios y que, tras la muerte, llegan a la visión de Dios, que es la finalidad última del cristiano. Con todo, no olvida la resurrección del último día, pues Cristo ha asumido la carne para que la carne pueda ser salvada[47].

Clemente habla ya con claridad de la purificación de las almas después de la muerte.

La antropología de Orígenes, influido por el medioplatonismo, probablemente por Ammonio Sacco del que también fue discípulo Plotino, interpreta la *imago Dei* del hombre creado no en clave de elevación en Cristo, sino como creación del intelecto del hombre, el hombre interior frente al hombre exterior, interpretando en clave platónica (cuerpo-alma) la antinomia paulina de la carne y el espíritu, que es, como sabemos, de signo teológico. Scola anota que hace coincidir *Gn* 1, 26 («Hagamos el hombre a nuestra imagen») con *2 Co* 4, 16 (hombre exterior que se desmorona y hombre interior que se renueva día a día)[48], de modo que abre camino a una salvación cristiana que queda desligada de la salvación de la carne. Siendo Dios incorpóreo, solamente el alma puede ser imagen de Dios[49].

Las almas preexistentes han caído en el mundo, debido a un pecado cometido en su existencia anterior y quedan incorporadas en los cuerpos hasta purgar esa falta[50].

Las almas de los justos van al paraíso antes de la resurrección y, como comenta Ladaria[51], les atribuye una cierta corporeidad. También se encuentra en Orígenes la idea de la purificación después de la muerte interpretando en ese sentido *1 Co* 3, 11-15.

Es cierto también que, a la hora de hablar del hombre definitivamente salvado, se da menos importancia a la resurrección de la carne.

Pero Orígenes, siguiendo la Escritura, no puede olvidar la resurrección de nuestros cuerpos según *1 Co* 15, 35-50. El cuerpo resucitado es un cuerpo espiritual, un cuerpo transfigurado y se preocupa incluso por la identidad entre el cuerpo muerto y el resucitado, aportando la idea de que el cuerpo, a pesar del flujo constante de los elementos materiales que

---

[46] O.c., 322.
[47] *Ped.* I, 28, 3-5.
[48] A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES, *La persona humana. Antropologia teologica* (Milán 2000) 161.
[49] *Peri archon,* 4, 4, 10.
[50] *De Prin.,* 1, 7, 4.
[51] O.c., 323.

lo forman, es siempre el mismo porque tiene una forma *(eidos)* que permanece. Y es esta la que se mantendrá en el cuerpo resucitado. Él defiende, naturalmente, que el cuerpo resucitado es un cuerpo espiritual, transfigurado, luminoso; pero echa mano de la forma *(eidos)* propia del cuerpo, que mantiene su identidad a pesar de todas las mutaciones. Es una forma propia que se mantendrá en el cuerpo resucitado[52]. Es una razón seminal *(logos spermatikos)*[53]. San Pablo lo había insinuado con la comparación de la semilla y la planta en *1 Co* 15, 35 ss. No se puede exagerar, por tanto, el carácter informante del alma respecto del cuerpo, pues, aunque hable de ello, su fe cristiana le lleva a mantener una continuidad de la forma propia del cuerpo. E. Prinzivalli dice al respecto: «La identidad individual, que no puede fundarse en el substrato, queda asegurada por la permanencia a través de todo cambio de un *eidos somatikón*, que constituye el elemento de continuidad entre el cuerpo terreno y el cuerpo resucitado; aquello por lo que el cuerpo permanece cuerpo de Pablo y no puede nunca confundirse con el de Pedro, tanto en la resurrección como en la vida eterna. Si la intuición situada en la base del concepto de *eidos* está clara, no así su explicación»[54]. Tratará de explicarlo por medio de la forma corpórea, que, a pesar de todo, es algo exterior, o recurriendo a la comparación paulina del grano de trigo y de la espiga de *1 Co* 15, 36.

Es claro que la doctrina de la preexistencia de las almas y su caída en el mundo, así como el exclusivo relieve dado al alma no pasarán a la fe de la Iglesia. Pero hay que reconocer que, por fidelidad a la Escritura, mantiene la resurrección de los cuerpos.

Otra fórmula que no habría de pasar a la historia de la fe es la de la *apokatastasis* o restauración universal, según la cual, el infierno sería solo temporal, de modo que todas las almas estarán al final unidas con Dios del mismo modo que lo estuvieron al principio.

Orígenes concibe las penas del infierno como pedagógicas[55] e interpreta las expresiones neotestamentarias que hablan de eternidad como meras amenazas, con el fin de exhortar a la conversión[56]. El verdadero cristiano sabe que, aunque hayan de durar largo tiempo, han de tener fin[57].

Recuerda Pozo[58] que la mayoría de los contemporáneos de Orígenes se opusieron a su doctrina. La oposición que hizo Agustín a sus ideas fue

---

[52] Cf. F. LADARIA, o.c., 326.
[53] C. H. CROUZEL, *Origène* (Namur-Paris 1985) 319 ss.
[54] E. PRINZIVALLI, *Resurrección*: *Diccionario de Orígenes* (Burgos 2003) 799.
[55] *De princ.*, 2, 10, 6
[56] *Contra Cel.*, 5, 15; 6, 26.
[57] *Contra Cel.*, 3, 79.
[58] O.c., 443.

clara también y su doctrina fue condenada en el sínodo *Endemousa* (en Constantinopla) en el año 543. Dice así el sínodo: «Si alguno dice o piensa que el castigo de los demonios o de los hombres impíos es temporal y que alguna vez tendrá fin; o que llegará a darse la apocatástasis de los demonios o de los hombres impíos, sea anatema» (D 411). A partir de ahí hay consenso unánime en los padres occidentales y también en los orientales, a excepción de Máximo el Confesor. San Jerónimo, que en un principio había defendido la idea de Orígenes, la atacó después con decisión.

3. SAN AGUSTÍN

La escatología de san Agustín habrá de tener un influjo enorme en la teología posterior, como la tuvo su doctrina sobre la gracia.

Hay en san Agustín un indudable influjo del platonismo, aunque sin los excesos que encontramos en Orígenes. Acepta que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma: «El hombre no es ni solo cuerpo ni solo alma; cuando ambos están unidos a la vez, entonces es hombre»[59]. Pero no acepta la preexistencia de las almas ni la transmigración de tipo origeniano. Es cierto que, contra la perspectiva habitual de los escritores cristianos como Lactancio, que afirma categóricamente que el alma es creada directamente por Dios[60], defiende el traducianismo, pero ello lo hace solo por exigencias de la fe en el pecado original, ya que, de ser el alma directamente creada por Dios en cada hombre, no se podría explicar la transmisión del pecado de Adán. Solo el traducianismo (el alma de cada hombre proviene de sus padres) podía explicar, según él, la transmisión del pecado[61].

El dualismo de Agustín se podría percibir más claramente en la preponderancia que da al alma: la parte mejor del hombre es el alma; el cuerpo es la parte inferior[62]. Afirma frecuentemente que el alma usa el cuerpo a modo de instrumento[63]. Pero quizá lo más significativo en Agustín es el hamartiocentrismo que posee su teología de la gracia (estudia menos el aspecto elevante de la misma) y el haber interpretado en términos antropológicos lo que en san Pablo presenta solo una polarización teológica entre la carne y el espíritu[64].

---

[59] *De Civ. Dei*, 13, 24, 2.
[60] *De Res.*, 15
[61] Cf. J. A. SAYÉS, *Antropología del hombre caído. El pecado original* (BAC, Madrid 1991) 115 ss.
[62] *De Civ. Dei*, 13, 24.
[63] *De mor. Eccl.*, 1, 27.
[64] *Contr. Iul.*, 4, 4, 37.

En todo cado, en la teología de Agustín no encontramos un dualismo radical: el cuerpo es, fundamentalmente, bueno por haber sido creado por Dios y el alma no es una realidad divina que provenga de Dios por emanación, sino una realidad también creada.

Y la verdad es que, a la hora de abordar el tema escatológico, san Agustín se hace eco de la Tradición. Defiende que los santos gozan ya de la presencia beatífica del Señor, pero recibirán su plenitud en la resurrección de los muertos, con lo que defiende claramente la existencia de la escatología intermedia. Hasta el momento de la resurrección, las almas esperan la unión con los cuerpos respectivos[65]. Enseña también la doctrina de la purificación después de la muerte, recogiendo la tradición anterior del fuego purificador[66]. La historia, con todo, no alcanzará su momento decisivo y definitivo sino con la resurrección y el juicio que tendrá lugar con la venida última del Señor. Defiende también, al hablar de los cuerpos resucitados, una identidad de nuestro cuerpo resucitado con el que tenemos ahora. Y, como subraya Ladaria[67], lo hace contra platónicos y maniqueos. Pero subraya que nuestros cuerpos resucitados serán espirituales. Seremos nosotros mismos: *nos ipsi erimus*[68].

San Agustín llegó a escribir: «En ninguna otra cosa se contradice tanto a la fe católica como en la resurrección de la carne» (*Enarr. in Ps.*, 88, 2, 5). La oposición helénica a la fe en la resurrección fue particularmente intensa por parte de los filósofos paganos, que eran Celso y Porfirio. Oponían objeciones como el hecho de que un hombre, tras un naufragio, hubiera sido devorado por los peces. Pero era, sobre todo, la concepción platónica la que más objeciones suscitaba, basada, sobre todo, en la idea de liberar al alma de la materia.

«Sobre ninguna cosa se impugna tan vehemente, tan pertinaz, tan obstinada y ardorosamente la fe cristiana como sobre la resurrección de la carne. Muchos filósofos gentiles disputaron largamente sobre la inmortalidad del alma y escribieron, dejando a la memoria de la posteridad muchos y variados libros en los cuales consignaron que el alma humana era inmortal; pero al tratar sobre la resurrección de la carne no titubean, sino que con toda claridad se oponen; y es tal su posición, que dicen que no puede suceder que esta carne terrena pueda subir al cielo»[69].

Como recuerda Ladaria[70], recoge también la dimensión de comunión de todos los elegidos en la vida eterna.

---

65 *De Civ. Dei*, 13, 20.
66 *Com. in Sal.* 27, 3.
67 O.c., 329.
68 *De Civ. Dei*, 22, 30, 4.
69 *De Res.*, 1.
70 O.c., 329.

La *massa damnata*

Es obligado estudiar aquí la cuestión de si san Agustín defendió el predestinacionismo.

Hay una cosa que está clara: él admite la libertad del hombre en la cooperación de la gracia. Nunca la niega, no es formalmente predestinacionista. Cierto que hay en él una oscuridad debida, sobre todo, a su doctrina sobre la predestinación. En sus obras *De diversis quaestionibus 83* y *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* expone san Agustín la idea de la *massa damnata*, es decir, la caída de todos los hombres en virtud del pecado original y la existencia de la humanidad como humanidad condenada. Solo unos pocos hombres se salvan de esta situación en la que la humanidad está sumida a causa del pecado. Todos los que no están librados por la justicia de Dios están condenados al infierno[71].

Parece que la única forma que veía Agustín de salvar la gratuidad de la gracia era negar la voluntad salvífica universal de Dios. Observa Rondet en este sentido: «Prisionero de una noción demasiado antropomórfica de la gratuidad de los dones divinos, Agustín no concibe que la gracia pueda ser gratuita si se ofrece a todos. Para que se manifieste la misericordia divina, es necesario que de la *massa damnata* sean sacados algunos privilegiados; pero, si la misericordia es universal, ¿será misericordia todavía?»[72]. Como dice Ladaria, en este punto es posible que la letra de Agustín pueda encontrar correctivos en su espíritu[73].

Fransen, por su parte, es también consciente de esta limitación de Agustín, que califica de argumentación antropomórfica, y añade: «Hay que tener en cuenta, por supuesto, la preocupación fundamental que late en el fondo de esta posición teológica. Se trata de salvar la gratuidad de la gracia y la primacía absoluta de la iniciativa de Dios; expresión que nosotros, personalmente, preferíamos al concepto clásico pero equívoco de predestinación»[74].

---

[71] *De div. Quaest. Ad Simpl.*, 1, 2, 16.

[72] H. RONDET, *La gracia de Cristo* (Barcelona 1966) 116.

[73] L. F. LADARIA, *Antropología teológica* (Madrid 1983) 285. Ha habido varios intentos de explicación de esta postura en san Agustín. Autores como O. Rottmanner (*Der Augustinismus. Eine dogmengeschichtliche Studie* [München 1892]) pensaron que en este endurecimiento se encontraba la esencia del agustinismo; pero Fransen (*Desarrollo histórico de su doctrina en la gracia*, en: Myst. Sal. IV/II (Madrid 1984, 629) contesta que Rottmanner desconoce la riqueza y la flexibilidad del pensamiento teológico de Agustín con una antropología basada en el hombre como imagen de Dios, por la que se resiste a aceptar que la naturaleza humana esté corrompida. Su interpretación de la economía salvífica se hace en el esquema Adán-Cristo en una dialéctica histórico-salvífica que abarca a toda la humanidad.

[74] P. FRANSEN, *Desarrollo histórico de su doctrina en la gracia*: Myst. Sal. IV/II (Madrid 1984) 628.

La tesis de la predestinación oscurece en cierto modo la doctrina del libre albedrío y, al mismo tiempo, la tesis de la eficacia de la gracia toma en Agustín un carácter significativo[75]. La existencia de la gracia suficiente no llama tanto su atención, observa Baumgartner[76].

De todos modos, el hecho de que el sistema de san Agustín no esté perfectamente acabado y mantenga alguna insuficiencia no basta para echar por tierra lo que en él es un dato inequívoco y absolutamente afirmado: la existencia del libre albedrío en el hombre, capaz de aceptar o rechazar la gracia[77].

Ocurrió por ello que la doctrina de Agustín no habría de pasar en lo que se refiere a la predestinación. Próspero de Aquitania hizo un discernimiento en su doctrina, admitiendo con san Agustín que ningún esfuerzo humano es capaz de dar un paso hacia la salvación sin la gracia; pero no admitió su perspectiva predestinacionista. Y dice, por ello, Sullivan de él: «El instinto de Próspero se oponía a tal idea, y, dicho sea en su favor, se separó de la enseñanza de su maestro en este punto. Aunque defiende la libertad de Dios para distribuir la gracia según su elección, Próspero insiste en que Dios hace una oferta universal de gracia "general", mientras que se reserva gracias "especiales" para aquellos a los que elige favorecer con tales dones. De esta manera, Próspero pudo defender el designio salvífico universal de Dios, expresado en la oferta de gracia "general", para todos sin excepción»[78].

Tampoco habría de pasar a la posteridad la idea de la condenación de todos los niños muertos sin bautismo. Cuando Godescalco, en el siglo IX, defendió formalmente su doctrina predestinacionista, fue condenado por la Iglesia, como ocurrió también en el jansenismo en el siglo XVII. Otra cosa es que muchos teólogos, a lo largo de la historia, defendieran, en dependencia de san Agustín, la existencia real de condenados; pero muchos otros lo hicieron también así, porque piensan que es algo que se deduce de las palabras de Cristo.

El influjo de san Agustín

Recuerda Ladaria[79] que el influjo de san Agustín fue decisivo en el desarrollo posterior de la doctrina escatológica. Julián de Toledo, del que ya

[75] H. RONDET, o.c., 118.
[76] BAUMGARTNER, *La gracia de Cristo* (Barcelona 1982) 355.
[77] Cf. M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *El Evangelio de la gracia* (Salamanca 1967) 110; cf. J. A. SAYÉS, *La gracia. Teología y vida* (Edibesa, Madrid 2004²).
[78] F. A. SULLIVAN, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?* (Bilbao 1999) 53.
[79] O.c., 331.

hablábamos en la presentación y al que se debe el primer tratado de escatología *Prognosticum futuri saeculi*, distingue claramente las dos fases de la escatología: la segunda parte habla de las almas antes de la futura resurrección final. En el momento de la muerte, las almas se encuentran en una situación de gloria, condenación o de necesaria purificación de sus culpas no graves. Habla del fuego purificador al que presenta como distinto del lugar del infierno. Y habla de la Parusía del Señor que tiene lugar con la resurrección de los muertos y el juicio.

4. LOS SÍMBOLOS DE FE

Parece que el artículo de la resurrección de la carne entró en el símbolo romano antiguo para responder a los gnósticos[80]. Debemos recordar también que el símbolo apostólico incluye la fe en la resurrección de la carne (D 30) y lo mismo, el símbolo nicenoconstantinopolitano (D 150).

Ya en el siglo V aparece la *Fides Damasi*, que es un símbolo que procede de las Galias y que dice así: «Creemos que el último día hemos de ser resucitados en esa misma carne en que ahora vivimos» (D 70).

Asimismo, el concilio XI de Toledo (año 675) rechaza que la resurrección tenga lugar en una «carne aérea o en otra cualquiera». La fe se refiere a la resurrección de la carne como la carne «en que vivimos, subsistimos y nos movemos», según el modelo de Cristo que es nuestra cabeza (D 540).

La profesión de fe de León IX (año 1053) viene a decir: «Creo también en la verdadera resurrección de la misma carne que ahora llevo» (D 684).

La profesión de fe prescrita a los valdenses: «Creemos en la resurrección de esta carne que llevamos y no de otra» (D 797). Y el Concilio Lateranense IV: «Todos los cuales resucitarán con sus propios cuerpos que ahora tienen» (D 801).

Finalmente, la Iglesia ha mantenido siempre desde el principio y sin interrupción que la resurrección de los cuerpos tendrá lugar al final de la historia. Así lo afirman textos clave de la Sagrada Escritura como *1 Co* 15, 23; *1 Ts* 4, 16; *Jn* 6, 54 y toda la fe de la Iglesia desde el símbolo *Quicumque* hasta el *Credo del pueblo de Dios*. Este es un dato de capital importancia, porque de ahí se deduce como conclusión necesaria la escatología intermedia del alma entre el momento de la muerte y la resurrección final.

---

[80] J. D. N. KELLY, *Early christian creeds* (London 1952) 163-165.

II. DE LA EDAD MEDIA AL RENACIMIENTO

1. SANTO TOMÁS DE AQUINO

Santo Tomás de Aquino no llegó a escribir en la *Suma Teológica* la parte dedicada a la Escatología, de tal manera que su doctrina, recuerda Ladaria[81], se ha de buscar en el comentario a las Sentencias.

Para santo Tomás, la retribución personal comienza ya en el momento de la muerte con el alma separada del cuerpo. Para entonces ya había desarrollado la posibilidad de la existencia del alma separada. El alma individual, como forma del cuerpo, es, según Aristóteles, mortal, y él quiere fundamentar la inmortalidad individual del hombre que había conocido por Revelación. El alma, dice, es forma del cuerpo y con él constituye una única sustancia espiritual que da su propia existencia al cuerpo. Dicho de otra forma, el alma es forma del cuerpo, pero no agota su ser en la información que hace.

El alma es sustancia en tanto en cuanto que posee un *actus essendi* propio. El *esse* o *actus essendi* no hace que el alma sea alma, sino que hace del alma una sustancia, al actualizar su forma. Y, dado que el alma posee su propio acto de ser, no depende del cuerpo para poder existir, antes bien lo comunica al cuerpo haciéndole partícipe de él: «Sin embargo, el alma admite al cuerpo en su propia existencia y lo hace partícipe común de la misma, para que de este modo no haya más que una existencia común, que es la existencia del hombre. Si el alma se uniera al cuerpo por otra cosa, solo habría una unión accidental»[82]. El alma es sustancia incompleta que con el cuerpo forma la sustancia del hombre.

En el acto de ser que posee el alma y comunica al cuerpo es donde se funda la unidad sustancial. El alma es una forma simple y subsistente que no pierde su ser por la corrupción del cuerpo, puesto que le pertenece en propiedad[83].

Para santo Tomás, el alma es forma, pero es también sustancia dotada de un *actus essendi* que le compete en propiedad en cuanto tal y, por ello, puede seguir subsistiendo a pesar de la corrupción del cuerpo.

---

[81] O.c., 340.

[82] *De spir. crea.*, q. 2, a. 2.

[83] La argumentación de santo Tomás es clara: en las sustancias corpóreas, el *esse* pertenece tanto a la forma como a la materia. Rota la materia, se corrompe también la forma (de una estatua, por ejemplo); pero, en el hombre, el *esse* compete directamente a la forma, que es simple por ser espiritual. Es un esse que hace existir a una forma simple y, por ello, no se corrompe con el cuerpo. Dice Gilson así: «En efecto, toda destrucción es descomposición; ahora bien, en el caso de una forma simple, no hay nada que pueda descomponerse; una vez más: *impossibile est quod forma subsistens desinat esse*» (E. GILSON, *Cajetan et l'humanisme théologique*: Arch. Hist. Doctr. Litt. Moy. (1955) 117-118).

Así pues, la unidad del cuerpo y alma es una unidad ontológica (el alma confiere al cuerpo su propio *actus essendi*) y no accidental. No se trata de dos sustancias que componen. Y la materia no será nunca la cárcel del alma, sino que justamente el cuerpo da al alma, en su información, la propia individuación.

Santo Tomás defiende que la glorificación del hombre no se ha de diferir hasta la resurrección, sino que comienza con la glorificación del alma en el momento de la muerte[84]. Admite, por supuesto, la existencia del purgatorio en el que se perdonan los pecados leves mediante la purificación. A ello añade la doctrina de los sufragios por los difuntos.

La resurrección, que tiene lugar al final de los tiempos, permite al hombre ser feliz en su integridad. El alma, dice, en cuanto que es una parte del hombre, no es el «yo». De ahí deduce santo Tomás que en el alma separada se da un apetito del cuerpo, o sea, de la resurrección[85]. Sin embargo, en otro sentido, se puede y se debe decir que en el alma separada subsiste el mismo «yo» humano, en cuanto que, al ser el elemento consciente y subsistente del hombre, podemos sostener, gracias a ella, una verdadera continuidad entre el hombre que vivió en la tierra y el hombre que resucitará. Explica incluso que en el cuerpo separado por la muerte y corrompido permanecen algunas dimensiones de la forma. La causa de nuestra resurrección es la resurrección de Cristo, de modo que, por el poder divino, el que resucita es numéricamente el mismo que ha muerto.

A la resurrección final acompañarán la transformación del mundo y tendrá lugar entonces el juicio universal que viene a ser la repercusión sobre el universo y la comunidad humana del premio o castigo recibidos en el particular.

El tema de la visión beatífica es también central en santo Tomás.

Parte, sobre todo, santo Tomás de la fe: el fin último y único es de hecho para el hombre la visión beatífica y sobrenatural de Dios. Y a partir de ahí comienza su especulación. En síntesis, su posición es esta: en el hombre no hay más que un fin último (I-II, q. 1, a. 4), negando que en el hombre pueda haber varios fines últimos[86]. Todo otro fin intermedio no es definitivamente último.

---

[84] *In Sent.*, IV, d. 45, q. 1, a. 1 ad 2.

[85] *Super 1 Epist. ad Cor.*, c. 15, *lect.* 2; I, q. 29, a. 1, 5 y ad 5.

[86] Comienza diciendo que en el hombre hay un solo fin último (q. 1, a. 4). Todos los fines intermedios se apetecen en función y razón del fin último. Niega explícitamente que pueda haber para el hombre varios fines últimos: «Es imposible que haya varios fines últimos del hombre no coordinados entre sí» (a. 5). Y da la razón: «Porque la naturaleza tiende a la unidad».

Este fin último que constituye la felicidad del hombre es la visión de Dios: «Es imposible que la felicidad del hombre esté en algún bien creado. Pues la felicidad es el bien perfecto, lo que calma totalmente el apetito; de otro modo no sería la felicidad si quedara todavía algo por apetecer. Ahora bien, el objeto de la voluntad que es el apetito humano es la verdad universal *(universale verum)*. De aquí resulta que nada puede colmar la voluntad del hombre sino el bien universal *(universale bonum)*. Lo cual no se encuentra en criatura alguna, sino solo en Dios, porque toda criatura tiene una bondad participada. Por eso, solo Dios puede llenar la voluntad del hombre» (a. 8).

El fin último para el hombre es, pues, Dios increado, del que gozaremos en el cielo por la visión contemplativa, visión sobrenatural (*1 Jn* 3, 2) (q. 3, a. 8).

Pero el hombre tiene una capacidad para este fin último, no en el sentido de que pueda por sus propias fuerzas llegar a él, sino porque nada de este mundo puede saciar su apetito y así dice que la voluntad tiende a la visión «*naturaliter*» (q. 5, a. 8 ad 2). Hay, pues, en el hombre un apetito natural de la visión de Dios. Pero no se da una exigencia de ese fin. Santo Tomás habla de un solo fin último, habla de dos perfecciones para el hombre: junto a la perfección última que es la visión sobrenatural (nunca habla de visión natural), habla también de una felicidad imperfecta que el hombre puede tener en esta vida y que puede conseguir por su capacidad natural (q. 5, a. 5)[87].

Santo Tomás no habla explícitamente de la hipótesis de la naturaleza pura, pero la supone, al admitir una doble perfección en el hombre (de la cual solo una es plena).

Salva así santo Tomás la inmanencia de lo sobrenatural en el hombre por el apetito natural de la visión; y la trascendencia del mismo, dado que no aparece como una exigencia. Con esta teología, se toma conciencia de la total gratuidad del don de Dios; pero cada vez más el punto de referencia será una noción abstracta de naturaleza. Ya no se partirá, anota Ladaria[88], del hombre histórico como condición de posibilidad para el don que Dios le hace de sí, sino de la noción abstracta de naturaleza.

Para terminar, nos atrevemos a poner un interrogante a la doctrina de santo Tomás sobre la información que el alma hace del cuerpo. Dice, en

---

[87] Es lo mismo que dice en I q. 62, a. 1: «La última perfección de la naturaleza racional o intelectual es doble. Una, la que puede alcanzar en virtud de su naturaleza: y esta se llama felicidad de algún modo *(quodammodo)*. Por donde Aristóteles dice que la última felicidad es la más perfecta contemplación con la que el hombre puede contemplar en esta vida lo más inteligible, que es Dios. Pero sobre esta felicidad hay otra felicidad que esperamos para el futuro y por la que veremos a Dios tal cual es (*1 Jn* 3, 2)».

[88] O.c., 146.

efecto, que es el alma la que comunica el acto de ser *(actus essendi)* al cuerpo. Sin embargo, nosotros sabemos por el dogma de la transustanciación que el cuerpo humano posee un ser, una sustancia propia que no es la del alma. Con todo, aunque su teoría de la unión del cuerpo y el alma tenga algún defecto, mantiene íntegra la fe de la Iglesia: «Ninguno de los principios esenciales del hombre puede reducirse a la nada por la muerte, ya que el alma racional, que es la forma del hombre, permanece después de la muerte, y también permanece la materia que estuvo sujeta a la forma con las mismas dimensiones que la hacía ser materia individual. Por consiguiente, con la unión del alma y de la materia, ambas idénticas numéricamente, será reparado el hombre»[89].

2. CONCILIO LATERANENSE IV (1215)

Este concilio responde a la problemática planteada por los albigenses y los cátaros y verdaderamente representa el credo de la Edad Media. El concilio se reunió del 11 al 30 de noviembre de 1215 y aborda la confesión de fe sobre la retribución que Cristo hará con su última venida.

El símbolo llamado *Fides Damasi* (D 72) hablaba de la vida eterna como premio de las buenas acciones, o la pena del eterno suplicio por los pecados. El símbolo *Quicumque* afirma que «los que obraron el bien irán a la vida eterna; los que obraron el mal, al fuego eterno» (D 76). El concilio XI de Toledo afirma la eternidad de la gloria. Ahora el Concilio Laternanse IV enseña en su credo:

«Todos los cuales resucitarán con los propios cuerpos que ahora tienen, para que reciban según sus obras, ya hayan sido buenas o malas, los unos con el diablo pena perpetua, y los otros con Cristo gloria sempiterna» (D 801).

3. EL PROBLEMA DEL PURGATORIO

El tema del purgatorio ya venía difundiéndose en la doctrina de los SS. Padres, como hemos podido ver. Recuerda Ladaria[90] que con una carta de Inocencio IV el 6 de marzo de 1454 comienza una serie de documentos eclesiásticos que afrontan las diferencias entre la Iglesia latina y la griega. Basándose en *1 Co* 3, 12-15, el Papa señala algunas culpas que son perdonadas en el mundo futuro (D 838). Los griegos creen también

[89] *Contra Gent.*, 4, 81, 2.
[90] O.c., 345.

esto y en los sufragios que se pueden ofrecer por los difuntos. Pero niegan la existencia de un *lugar* de purificación y que ello se haga mediante el fuego.

El núcleo de esta problemática se discutió en el concilio II de Lyon (1274). El empuje de los turcos, que asolaba a las cristiandades de Oriente, ponía en peligro la supervivencia de Bizancio. De este modo, el emperador Alexis Comeno accedió junto al Papa Urbano II, en busca de apoyo militar. Este, en el concilio de Clermont (1095), se decidió por la iniciativa de las cruzadas que, desde el punto de vista religioso, no consiguieron nada. El hecho fue que Miguel Paleólogo, que había reconquistado Constantinopla de las manos de los cruzados, se vio amenazado de nuevo por la cruzada y ofreció la comunión con Roma para ganarse la confianza de los occidentales. Así fue como Gregorio X convocó el II Concilio de Lyon en 1274.

Esta es la doctrina profesada por el concilio:

«Y si verdaderamente arrepentidos murieren en caridad antes de haber satisfecho con frutos dignos de penitencia por lo que han cometido u omitido, sus almas son purificadas después de la muerte con penas purgatorias o purificantes, como nos lo ha explicado nuestro hermano Juan. Y para ser aliviadas de estas penas les aprovechan los sufragios de los fieles vivos, es decir, los sacrificios de las misas, las oraciones y limosnas, y otras obras piadosas que los fieles tienen costumbre hacer por los otros fieles, según las instituciones de la Iglesia» *(D 856)*.

«Pero aquellas almas que, después de recibido el santo bautismo, no incurrieron en mancha alguna de pecado, y también aquellas que, después de haberla contraído, se han purificado, bien sea mientras permanecían en el cuerpo, bien después de haberlo abandonado, como se ha dicho anteriormente, esas son recibidas inmediatamente en el cielo» (D 857).

«Las almas de los que mueren en pecado mortal o con solo el original, descienden inmediatamente al infierno para ser castigadas, aunque con penas desiguales» (D 858).

Como podemos ver, desaparece el purgatorio como lugar y se omite también la purificación mediante el fuego, pero permanece la sustancia de la doctrina tradicional. Los orientales, como recuerda Pozo[91], admiten un estado intermedio para aquellos que mueren con pecados leves, pero rechazan el fuego purgatorio porque para ellos tiene resonancias origenianas, como si se concibiera como un infierno temporal.

[91] O.c., 530.

4. LA BULA *BENEDICTUS DEUS* (1336)

En conexión con lo que estamos diciendo, en pleno siglo XIV surgió un problema sobre la plena retribución de los muertos ya desde el primer instante de la muerte. Ya para entonces, santo Tomás había demostrado filosóficamente la inmortalidad del alma[92], pero no era ese el problema en este momento, sino el de la retribución plena.

El problema comenzó con Juan XXII, el cual hasta el año 1331 no había afirmado nunca que la retribución plena del hombre se diera solo con la venida última del Señor y no desde el momento de la muerte. A partir de dicha fecha, comienza a hablar en una serie de homilías de que los muertos no entran inmediatamente en una situación de retribución plena. Parece ser que la lectura de algunos Padres le llevó a defender la idea mencionada; idea que, en todo caso, no propuso con el ejercicio de su autoridad, sino que pidió a los teólogos que le ayudasen en el discernimiento de la cuestión.

Murió, de hecho, el 4 de diciembre de 1334 después de leer una retractación de su última tesis que quiso publicar en forma de bula. Esta fue la bula que publicó su sucesor Benedicto XII, en la que define que las almas de los muertos entran inmediatamente después de la muerte en la retribución completa. Leamos el texto de la definición:

«Por la presente constitución, que ha de estar siempre en vigor, definimos con la autoridad apostólica: que, según la disposición general de Dios, las almas de todos (los hombres) que han muerto antes de la pasión de nuestro Señor Jesucristo, así como las de los santos apóstoles, mártires, confesores, vírgenes y de los demás fieles muertos después de recibir el bautismo de Cristo en los que no había nada que purificar cuando murieron; o de los que mueran en adelante sin tener nada que purificar; o en caso de que tuvieran o tengan algo que purificar, una vez que estén purificadas después de la muerte; y que las almas de los niños renacidos por el mismo bautismo de Cristo, o de los que han de ser bautizados, una vez que lo sean si vienen a morir antes del uso de razón: (todas esas almas) inmediatamente después de su muerte y de la purificación de la que hemos hablado antes para los que tienen necesidad de ella, aun antes de la reasunción de sus cuerpos y del juicio final después de la ascensión al cielo del Salvador, Jesucristo nuestro Señor, estuvieron, están y estarán en el cielo, en el reino de los cielos y paraíso celestial con Cristo, admitidos en la compañía de los santos ángeles. Y después de la muerte y pasión de nuestro Señor Jesucristo vieron y ven la divina esencia con una visión intuitiva y cara a cara, sin mediación de ninguna creatura como

[92] Sobre el tema en santo Tomás, cf. J. A. SAYÉS, *Principios filosóficos...*, 90 ss.

objeto que haya de ser visto. La divina esencia se les manifiesta de un modo inmediato, sin velos, clara y abiertamente; y por esta visión gozan de la divina esencia; además, por esta visión y este gozo, son verdaderamente bienaventuradas las almas de los que salieron de este mundo y tienen vida y descanso eterno. Y las almas de los que mueran después, también verán la esencia divina y gozarán de ella antes del juicio universal» (D 1000).

Este es el contenido de la bula. Ratzinger viene a decir que, en realidad, no se distancia de la doctrina de los Padres, en los que perdura la imagen bíblica del sheol como tiempo intermedio antes de la resurrección final, pero ahora esta etapa intermedia queda llena de Cristo. Desde su resurrección y ascensión, Cristo está en el cielo, de modo que los que mueren con él pueden ya estar con él. El sheol está ahora lleno de Cristo[93]. La idea del sheol adquiere, por tanto, un contenido nuevo, aunque, sin la resurrección final, no tiene todavía la presencia de los cuerpos.

En cuanto a la definición de la escatología intermedia, tanto Pozo como Ratzinger sostienen que está presente en la bula. Ratzinger sostiene que la bula formula «de forma definitiva y obligatoria» la doctrina aquí encerrada[94].

Es sabido, sin embargo, que se ha defendido la tesis de que dicha bula define simplemente, contra la posición mantenida por Juan XXII, que la bienaventuranza del hombre comienza inmediatamente después de la muerte. Esta doctrina estaría expresada en los esquemas de la cultura de aquel tiempo (concepción del alma separada después de la muerte), pero esto no sería objeto de definición.

Pozo ha contestado a esto que «el papa Benedicto XII afirma en ella mucho más que lo estrictamente necesario para una mera refutación negativa (en conceptos de la época) de la posición de Juan XXII sobre la dilación de la visión beatífica. Así, por ejemplo, desarrolla el concepto de juicio universal del mundo para los hombres ya resucitados, y contrapone este estado al estado previo de la escatología de las almas»[95].

Esta apreciación de Pozo nos parece certera, pero quisiéramos analizar más a fondo el texto de la bula. Es indudable que el objeto primario de la misma es establecer que, inmediatamente después de la muerte, las almas entran en un estado de plena retribución. Ahora bien, para aclarar este objetivo, el texto hace una doble afirmación: a) las almas son plenamente retribuidas inmediatamente después de la muerte; b) aun antes de la resurrección de los cuerpos y del juicio final.

---

[93] J. RATZINGER, o.c., 141.
[94] *Ibíd.*, 133-134.
[95] C. POZO, o.c., 141.

Para el objetivo de la bula bastaba, en realidad, con la primera afirmación; sin embargo, con el fin de esclarecer ese mismo objetivo, se afirma que, aun antes de la resurrección corporal, obtienen las almas esta plena retribución. Esta segunda afirmación responde, pues, al objetivo primario de la bula.

No se puede decir, sin embargo, que responda a un mero esquema representativo, toda vez que la afirmación de la resurrección final de los cuerpos no responde a un esquema, sino a un dato de fe: *1 Co* 15, 23; *1 Ts* 4, 16; *Jn* 6, 54, lo cual obliga a concluir que, mientras tanto, se da la situación de las almas separadas. La existencia de la escatología de las almas es, por tanto, una conclusión necesaria del dato de la resurrección final de los cuerpos, so pena de que el alma (el yo) quedara aniquilada y la resurrección del hombre fuera al final una recreación total.

Estamos, pues, ante una conclusión necesaria a partir de un dato de fe, y como tal la asume la bula en su definición. En resumen, la bula, siendo consciente de que las almas no poseen aún sus cuerpos, dice de ellas que gozan ya de la plena retribución. Dicho de otra forma, define la retribución plena de las almas a pesar de que aún no ha llegado la resurrección de los cuerpos, y lo hace de forma consciente y explícita, como conclusión de un dato de fe.

Pero es más, el magisterio, a lo largo de la historia, ha llegado a la escatología intermedia de las almas en virtud de la confesión de la resurrección de los cuerpos al final de la historia, como conclusión de la misma y no por imposición de la filosofía griega. La afirmación de Cristo de que el alma no perece (*Mt* 10, 28) así como la teología paulina ha sido también decisiva. Así pues, aun prescindiendo de la definición de la bula, hay que recordar que nunca en la historia el magisterio se ha apartado de la confesión de la doble fase de la escatología, y que ello lo ha hecho por fidelidad a los datos del Nuevo Testamento.

Es cierto que, para este tiempo, ya santo Tomás había demostrado racionalmente la inmortalidad del alma, pero ello lo había hecho transformando el pensamiento de Aristóteles, que no mantenía la inmortalidad del alma como forma. Fue, pues, la Tradición cristiana la que transformó a la filosofía, exactamente al revés de lo que suele rezar el tópico al uso.

5. EL CONCILIO DE FERRARA Y EL PURGATORIO

El concilio de Lyon que había abordado el tema del purgatorio fue, en realidad, rechazado por la reacción del clero y de los monjes.

Más adelante se habría de buscar de nuevo la unión en el concilio de Ferrara-Florencia, comenzado en la primera ciudad el 8 de enero de 1438

y trasladado, después, por epidemia, a Florencia. Contó con la presencia del Papa, del emperador bizantino Juan VIII Paleólogo y varios patriarcas de Oriente. El 6 de julio de 1439 se proclamó en Florencia el decreto de unión con los griegos, que tiene el valor de una definición *ex cathedra*. El decreto, promulgado mediante la bula *Laetentur coeli*, trata de la procedencia del Espíritu Santo, de la Eucaristía, del purgatorio y del primado romano. En cuanto a la definición del primado romano contiene ya sustancialmente la doctrina del Vaticano I. Pero el concilio fracasó también por la falta de recepción en el pueblo y en el clero ortodoxo.

Dice así el concilio: «Asimismo, si verdaderamente arrepentidos hubieran muerto en caridad antes de haber satisfecho con frutos dignos de penitencia por lo que han cometido u omitido, sus almas son purificadas después de la muerte con penas purificativas. Y para ser aliviadas de estas penas les aprovechan los sufragios de los fieles vivos, tales como los sacrificios de las misas, las oraciones y limosnas y otras obras piadosas que los fieles tienen costumbre hacer por los otros fieles, según las instituciones de la Iglesia» (D 1304).

«Pero aquellas almas que, después de haber recibido el santo bautismo, no incurrieron en ninguna mancha de pecado; y también aquellas que, después de haberla contraído, se han purificado, bien sea mientras vivían en el cuerpo, bien después de haberlo abandonado, como se ha dicho anteriormente, esas son recibidas inmediatamente en el cielo y ven claramente a Dios trino y uno, tal como es; unos, sin embargo, más perfectamente que otros, según la diversidad de sus méritos» (D 1305).

«En cuanto a las almas de los que mueren en pecado mortal actual o con solo el original, descienden inmediatamente al infierno para ser castigadas, aunque con penas desiguales [cf. n. 1324-1326]» (D 1306).

Como se puede ver, se mantiene la doctrina tradicional sobre el purgatorio, pero no se habla ni del fuego ni se le concibe tampoco como un lugar. Se repiten así las afirmaciones del II concilio de Lyon.

6. EL ALMA INMORTAL EN EL CONCILIO LATERANENSE V

Tras la teología de santo Tomás, Pedro Juan Olivi se mostraba reacio a la tesis tomista del alma como forma única del cuerpo, pensando que esa forma única haría o mortal al alma o inmortal al cuerpo, defendiendo por ello formas intermedias (vegetativa, sensitiva). Todo ello comprometía la unidad del hombre como ser único.

El concilio de Vienne (1311) vino a recoger la idea de que el alma es verdaderamente, por sí misma y esencialmente, forma del cuerpo humano (D 902), pues, si se admite que el hombre tiene varias almas, se

compromete su unidad. El concilio no pretendía con ello canonizar el hilemorfismo, sino mantener la unidad sustancial del hombre.

En el Renacimiento, la cuestión del alma conoció múltiples confrontaciones. Citemos, sobre todo, a Pomponazzi, en su *De inmortalitate animae* (1516), *Apologia* (1517) y *Defensorium* (1519). En conexión con los principios aristotélicos, Pomponazzi pensaba que el alma humana no es inmortal y era consciente de la imposibilidad de encontrar en Aristóteles una prueba de la inmortalidad del alma. Terminó confesando que admitía la inmortalidad del alma por la fe y no por la filosofía. Su defecto consistió en haberse apoyado solo en la filosofía de Aristóteles.

Otro tanto ocurrió a Cayetano, el cual quería también probar la inmortalidad del alma apoyándose en Aristóteles y dando por hecho que la filosofía del Estagirita coincidía en este punto con la de santo Tomás. Terminó confesando esto el cardenal de Gaeta: «Así como ignoro el misterio de la Trinidad, así ignoro que el alma es inmortal y las demás cosas que, si embargo, creo...»[96].

Gilson advierte que la postura de Cayetano era lógica, toda vez que quería apoyarse en Aristóteles y había olvidado la originalidad que presentó la filosofía de santo Tomás al dar al alma un *actus essendi* propio y hacerla sustancia.

El caso es que Cayetano influyó en el concilio V de Letrán (1513). El concilio quiso condenar la doctrina averroísta: «Condenamos y reprobamos a todos los que afirman que el alma intelectiva es mortal o única en todos los hombres, y a los que estas cosas pongan en duda» (D 1140). El texto conciliar muestra que la inmortalidad del alma es algo básico en el cristianismo y que la razón no puede demostrar lo contrario. Afirma la inmortalidad del alma individual, no del compuesto cuerpo-alma, aunque presente al alma como forma.

Ahora bien, el concilio no se pronunció directamente sobre la demostrabilidad racional de la inmortalidad del alma. El Papa León X insistió en que, puesto que lo verdadero no puede contradecir a lo verdadero, debe ser posible demostrar la inmortalidad del alma que conocemos por fe. Todos los teólogos estaban de acuerdo en ello, menos dos: N. De Lippomani, obispo de Bergamo, y Cayetano. Ya sabemos lo que pensaba Cayetano. No se definió la demostrabilidad del alma.

El concilio viene a enseñar, por tanto, que la razón no puede demostrar la mortalidad del alma; la inmortalidad del alma es patrimonio de la fe católica. El alma es inmortal y se da en la multitud de cuerpos en los

---

[96] *In Epist. S. Pauli* (Paris 1542) 66-67.

que se infunde (D 1140)[97]. Se define la inmortalidad individual de cada hombre.

7. DE LUTERO A TRENTO

Lutero, ciertamente, no negó la existencia de la escatología intermedia. Lutero definió la muerte como separación de alma y cuerpo[98] y mantuvo así la existencia del alma separada del cuerpo antes de la parusía, si bien es verdad que presenta a esas almas como en estado de dormición. Como afirma Pozo, «la escatología de doble fase fue patrimonio común de toda la teología protestante primitiva y aun de toda la teología protestante clásica, como lo es de la teología de los orientales»[99].

Lo que Lutero llegó a negar con el tiempo fue la existencia del purgatorio. En 1519 negaba en Leipzig que la existencia del purgatorio se pudiera demostrar por la Escritura y en 1530 niega la existencia del purgatorio. Sencillamente, su negación era consecuencia de su doctrina de la justificación por la fe y no por las obras. El hombre no alcanza la justificación por las obras, sino por la fe, de modo que Cristo no le imputa ya sus pecados, aunque interiormente siga siendo pecador.

El Concilio de Trento, que definió la imperfección de la justicia humana y la necesidad de la purificación ultraterrena (D 1580), publicó en la sesión 25 de 1563 el siguiente decreto sobre el purgatorio:

«La Iglesia católica, instruida por el Espíritu Santo, habiendo enseñado en los santos concilios y recientísimamente en este sínodo ecuménico, conforme a las Sagradas Letras y a la antigua tradición de los Padres, que existe un purgatorio y que las almas allí detenidas son ayudadas por los sufragios de los fieles [cf. n. 891], en especial, por el sacrificio propiciatorio del altar [cf. nn. 1077 y 1087]; el santo concilio manda a los obispos que procuren diligentemente que la sana doctrina sobre el purgatorio, transmitida por los santos Padres y sagrados concilios sea creída por los fieles cristianos, mantenida, enseñada y predicada en todas partes. Sin embargo, delante del pueblo poco instruido, exclúyanse de las predicaciones populares *las cuestiones* demasiado difíciles y sutiles *que no contribuyen a la edificación* (cf. *1 Tm* 1, 4), y de las que no se consigue las más de las veces un acrecentamiento de piedad. Igualmente, no permitan que se divulguen ni que se traten materias inciertas

[97] La inmortalidad en el concilio se predica del alma y no se trata aquí de la supervivencia del hombre entero, como pretende Ruiz de la Peña (*La imagen de Dios*, 150).
[98] Weimar 43, 218.
[99] O.c., 170.

o que tienen visos de falsedad. En cuanto a aquellas materias que despiertan la curiosidad o la superstición o saben a torpe lucro, prohíbanlas como escándalos y piedras de tropiezo para los fieles» (D 1820).

8. EL CREACIONISMO DE LAS ALMAS

La encíclica *Humani generis* de 1950 defiende, como todos sabemos, que se puede aceptar que el cuerpo provenga por evolución, pero el alma es directamente creada por Dios (D 3896). No son pocos los que piensan que esta afirmación de la encíclica de Pío XII aparece por primera vez en el magisterio de la Iglesia. Pero no es así.

El creacionismo del alma es algo que ya se afirma en Lactancio. Lo defendían también Clemente de Alejandría[100] y san Jerónimo. También lo mantuvo san Agustín antes de inclinarse por el traducianismo con el fin de explicar la transmisión del pecado original. La verdad es que vaciló no poco a la hora de decantarse por él.

A partir de Hugo de san Víctor se hace claro el creacionismo[101]. Se hace también patente en la alta Escolástica con Alejandro de Hales y con san Buenaventura. Pero es, sobre todo, santo Tomás de Aquino el que da de él una razón filosófica: no se puede transmitir por generación, porque el alma, siendo espiritual, no es divisible como la materia. Por ello, es *herético* afirmar que el alma se transmite con el semen y no queda otra alternativa que el alma es directamente creada por Dios: «Siendo el alma una naturaleza espiritual, no puede ser causada por generación, sino solo por creación de Dios. Decir, por lo tanto, que un alma intelectual es causada por generación no es otra cosa que decir que no es subsistente y que, por lo tanto, se corrompe con el cuerpo. Por ello, es herético decir que el alma intelectual se propague con el semen»[102].

El creacionismo ha sido una constante del magisterio. Ya el año 498, el Papa Anastasio II condena el traducianismo o generacionismo en un escrito sobre la doctrina del pecado original, dirigido a los obispos galos (D 360); el Papa León IX atacaba en 1053 la doctrina de la emanación del alma respecto de Dios, en un escrito dirigido al patriarca Pedro de Antioquía (D 685); Benedicto XII reprobaba en 1341 el traducianismo de un cierto Mechitriz escribiendo a los armenios (1007). El año 1661, y con ocasión de su breve sobre la concepción inmaculada de María, Alejandro VII –siguiendo la línea de sus predecesores– proponía el creacionismo

---

[100] *Strom.*, 6, 135, 1; 5, 94, 3.
[101] *De sacr.*, 1, 6, 3.
[102] I, q. 118, a. 2.

como la única doctrina católica (D 2015) y León XIII tomaba posiciones en 1887 contra la doctrina traducianista de A. Rosmini (D 3220-3222).

También el *Credo del Pueblo de Dios* de Pablo VI enseña que Dios es creador en cada hombre del alma espiritual[103]. Lo mismo hace el documento *Donum vitae* de la Congregación de la fe sobre bioética, al afirmar que «el alma espiritual de cada hombre es inmediatamente creada por Dios»[104]. Lo enseña también el Nuevo Catecismo (CEC 366) y la encíclica de Juan Pablo II *Evangelium vitae*[105]. Se puede decir, por tanto, que es una doctrina constante del Magisterio, sin olvidar que la inmortalidad del alma ha sido definida por el Lateranense V.

III. MAGISTERIO RECIENTE

El Magisterio actual ha tenido que abordar frecuentemente el tema de la Escatología. En el Vaticano II no se abordó de forma sistemática ni había tampoco necesidad de responder a las nuevas teorías que negaban la existencia del estado intermedio, ya que surgirían más tarde. Pero ya desde el *Credo del Pueblo de Dios,* el Magisterio ha reaccionado de forma precisa ante la interpretación que la teología proponía de la escatología. Incluso la CTI ha abordado de forma sistemática la fe cristiana en el más allá, aparte del tratamiento que hace el Nuevo Catecismo del tema.

Comenzamos con el Vaticano II.

1. VATICANO II

Como decimos, el Vaticano II no trata de forma sistemática la fe en el más allá. Se ha dicho del Vaticano II que es el concilio de la Iglesia. Podríamos recordar que el Vaticano I tuvo la intención de abordar el tema de la Iglesia en su totalidad, pero las circunstancias lo impidieron, limitándose al tema del Primado. El Vaticano II ha podido abordar el tema de la Iglesia en sí misma (*Lumen gentium*) y en su relación con el mundo (*Gaudium et spes*).

Pues bien, en el capítulo 7.° de *Lumen gentium* se estudia la índole escatológica de la Iglesia.

El n.° 48 afirma que la Iglesia no conseguirá la perfección, sino cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas (*Hch* 3, 21)

[103] Pablo VI, *Credo del pueblo de Dios*, n.° 8.
[104] *Donum vitae*, n.° 5.
[105] *Evangelium vitae*, 43.

y el género humano y el mundo entero alcance su fin. La restauración prometida que esperamos ya comenzó en Cristo, dice el concilio, y es impulsada con la venida del Espíritu Santo y continúa en la Iglesia. La plenitud de los tiempos ya ha llegado:

«La plenitud de los tiempos ha llegado, pues, hasta nosotros (cf. *1 Co* 10, 11), y la renovación del mundo está irrevocablemente decretada y empieza a realizarse en cierto modo en el siglo presente, ya que la Iglesia, aun en la tierra, se reviste de una verdadera, si bien imperfecta, santidad. Y mientras no haya nuevos cielos y nueva tierra, en los que tenga su morada la santidad (cf. *2 P* 3, 13), la Iglesia peregrinante, en sus sacramentos e instituciones, que pertenecen a este tiempo, lleva consigo la imagen de este mundo que pasa, y Ella misma vive entre las creaturas que gimen entre dolores de parto hasta el presente, en espera de la manifestación de los hijos de Dios (cf. *Rm* 8, 19-22)» (LG 48).

Por la filiación divina que la gracia nos concede, nos encaminamos ya a la vida del cielo en el que veremos a Dios tal cual es y ansiamos estar con Cristo. Y el concilio habla a continuación de la retribución que tendremos en el más allá de acuerdo con nuestras obras.

«Y como no sabemos ni el día ni la hora, por aviso del Señor, debemos vigilar constantemente para que, terminado el único plazo de nuestra vida terrena (cf. *Hb* 9, 27), si queremos entrar con Él a las nupcias, merezcamos ser contados entre los escogidos (cf. *Mt* 25, 31-46); no sea que, como aquellos siervos malos y perezosos (cf. *Mt* 25, 26), seamos arrojados al fuego eterno (cf. *Mt* 25, 41), a las tinieblas exteriores en donde «habrá llanto y rechinar de dientes» (*Mt* 22, 13-25, 30). En efecto, antes de reinar con Cristo glorioso, todos debemos comparecer ante el tribunal de Cristo para dar cuenta cada cual según las obras buenas o malas que hizo en su vida mortal (*2 Co* 5, 10); y al fin del mundo saldrán los que obraron el bien, para la resurrección de vida; los que obraron el mal, para la resurrección de condenación (*Jn* 5, 29; cf. *Mt* 25, 46)» (LG 48).

Habla también el concilio de que «Cristo transfigurará nuestro pobre cuerpo en un cuerpo glorioso semejante al suyo (*Flp* 3, 21) y vendrá para ser glorificado en sus santos y para ser la admiración de todos los que han tenido fe (*2 Ts* 1, 10).

Si leemos con atención, aquí se resume la doctrina tradicional de la Iglesia sobre el más allá. La resurrección con la transformación gloriosa de nuestros cuerpos tendrá lugar cuando Cristo venga en su última venida. Mientras tanto, «una vez terminado el único plazo de nuestra vida terrena», tendremos ya una retribución de acuerdo con nuestros méritos (merezcamos ser contados entre los elegidos). Debemos comparecer ante el tribunal de Cristo. Del juicio particular se ha-

bla en los términos de *2 Co* 5, 10. Y la resurrección final viene afirmada «en el fin del mundo».

En el n.° 49 se ocupa de la comunión de los santos. Es la comunión de la Iglesia peregrinante, purgante y celeste de todos aquellos que participan de la misma caridad. Y esta es una comunión que tiene lugar antes de la venida gloriosa del Señor:

«Así pues, hasta cuando el Señor venga revestido de majestad y acompañado de todos sus ángeles (cf. *Mt* 25, 3) y, destruida la muerte, le sean sometidas todas las cosas (cf. *1 Co* 15, 26-27), algunos entre sus discípulos peregrinan en la tierra, otros, ya difuntos, se purifican, mientras otros son glorificados contemplando claramente al mismo Dios, Uno y Trino, tal cual es; mas todos, aunque en grado y formas distintas, estamos unidos en fraterna caridad y cantamos el mismo himno de gloria a nuestro Dios» (LG 49).

Hay una comunión de bienes espirituales entre los tres estadios de la Iglesia. Los bienaventurados han llegado ya a la Patria y gozan de la presencia del Señor, al tiempo que interceden por nosotros. Nosotros los peregrinos ofrecemos sufragios por la Iglesia purgante (n.° 50). Y dice también de nuestra unión con los apóstoles y los mártires:

«Siempre creyó la Iglesia que los apóstoles y mártires de Cristo, por haber dado un supremo testimonio de fe y de amor con el derramamiento de su sangre, nos están íntimamente unidos; a ellos, junto con la Bienaventurada Virgen María y los santos ángeles, profesó peculiar veneración e imploró piadosamente el auxilio de su intercesión» (LG 50).

Dice también el concilio cómo ha de ser nuestra relación con los santos del cielo:

«Porque así como la comunión cristiana entre los viadores nos conduce más cerca de Cristo, así el consorcio con los santos nos une con Cristo, de quien dimana como de Fuente y Cabeza toda la gracia y la vida del mismo Pueblo de Dios. Conviene, pues, en sumo grado, que amemos a estos amigos y coherederos de Jesucristo, hermanos también nuestros y eximios bienhechores; rindamos a Dios las debidas gracias por ellos, «invoquémoslos humildemente y, para impetrar de Dios beneficios por medio de su Hijo Jesucristo, único Redentor y Salvador nuestro, acudamos a sus oraciones, ayuda y auxilios» (LG 50).

En *Gaudium et spes,* la perspectiva del tratamiento escatológico es diferente. Trata el tema en relación al hombre de hoy. En el n.° 18, ante el problema de la muerte, el concilio habla de la «semilla de inmortalidad» que lleva dentro de sí y que es irreductible a la sola materia. El hombre está destinado a un fin bienaventurado que alcanzará más allá de la muerte, la cual entró en el mundo como fruto del pecado y contra la voluntad de Dios: «La fe cristiana enseña que la muerte corporal, que entró

en la historia a consecuencia del pecado, será vencida, cuando el omnipotente y misericordioso Salvador restituya al hombre en el estado de salvación perdida en el pecado».

En el n.° 21, al tratar del ateísmo, el concilio afirma que, si se suprime a Dios y con él la esperanza en la vida eterna, quedan sin respuesta los grandes problemas de la vida humana. El n.° 22 comienza diciendo que es Cristo el que revela al hombre el misterio del hombre. Cristo es la respuesta a los grandes interrogantes del hombre y termina diciendo:

«Este es el gran misterio del hombre que la Revelación cristiana esclarece a los fieles. Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que fuera del Evangelio nos envuelve en absoluta oscuridad. Cristo resucitó, con su muerte destruyó la muerte y nos dio la vida, para que, hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: *¡Abba!, ¡Padre!*» (GS 22).

Y es el n.° 39 donde el concilio trata el tema del cielo nuevo y la tierra nueva en estos términos:

«Ignoramos el tiempo en que se hará la consumación de la tierra y de la humanidad. Tampoco conocemos de qué manera se transformará el universo. La figura de este mundo, afeada por el pecado, pasa, pero Dios nos enseña que nos prepara una nueva morada y una nueva tierra donde habita la justicia y cuya bienaventuranza es capaz de saciar y rebosar todos los anhelos de paz que surgen en el corazón humano. Entonces, vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo, y lo que fue sembrado bajo el signo de la debilidad y de la corrupción, se revestirá de incorruptibilidad, y, permaneciendo la caridad y sus obras, se verán libres de la servidumbre de la vanidad todas las criaturas que Dios creó pensando en el hombre.

Se nos advierte que de nada le sirve al hombre ganar todo el mundo si se pierde a sí mismo. No obstante, la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios.

Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre «el reino eterno y universal; reino de verdad y de vida; reino de

santidad y gracia; reino de justicia, de amor y de paz». El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección» (GS 39).

Hermoso párrafo el que aquí presenta el concilio. Habla de la transformación que experimentarán los hijos de Dios que resucitarán en Cristo venciendo la corrupción. Y, junto con ella, habla también de la transformación que experimentará este mundo, aunque no conozcamos la manera como tendrá lugar. De todos modos, aunque hay que distinguir entre progreso temporal y crecimiento del reino, el primero, en cuanto que puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa al reino de Dios, de tal modo que los grandes valores humanos, incluso los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, volveremos a encontrarlos libres de toda mancha y transfigurados en Cristo.

2. EL CREDO DEL PUEBLO DE DIOS (1968)

El Credo del pueblo de Dios fue la respuesta que Pablo VI quiso dar a las inquietudes que había suscitado el Catecismo holandés, y que no pudieron ser disipadas en las conversaciones mantenidas con los redactores del mismo. El Papa quería, sin duda, afirmar la realidad de la escatología intermedia en estos términos:

«Creemos que las almas de todos aquellos que han muerto en la gracia de Cristo (tanto las que han de ser purificadas por el fuego del purgatorio como aquellas que, separadas del cuerpo, como la del buen ladrón, son recibidas inmediatamente por Jesús en el paraíso) constituyen el pueblo de Dios después de la muerte, que será destruida totalmente el día de la resurrección» (n.° 28).

3. CARTA DE CDF: RECENTIORES EPISCOPORUM SYNODI (1979)

De 1979 es una nota de la Congregación para la doctrina de la fe, saliendo al paso de la escatología intermedia que era puesta en duda por las nuevas tendencias de la teología.

Ya para entonces se había desarrollado la nueva concepción de la escatología que, queriendo basarse en una antropología unitaria y no dual (cuerpo-alma), negaba la existencia de la escatología intermedia. Aunque no podemos entrar ahora en la diversidad de planteamientos teológicos y que expondremos más adelante, se podría decir que la línea fundamental de dichas teorías es la presentación de una escatología de fase única: en

el momento de la muerte, el yo humano resucita adquiriendo una nueva corporalidad celeste en relación con el *eschaton* ya existente en el más allá de forma metahistórica, de modo que el cadáver enterrado no resucita y se corrompe en el sepulcro.

Por la precisión de sus conceptos queremos traerla en su conjunto:

«1) La Iglesia cree (cf. el credo) en la resurrección de los muertos.

2) La Iglesia entiende que la resurrección se refiere a todo el hombre: para los elegidos no es sino la extensión de la misma resurrección de Cristo a los hombres.

3) La Iglesia afirma la supervivencia y la subsistencia, después de la muerte, de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y de voluntad, de manera que subsiste el yo humano carente, mientras tanto, del complemento de su cuerpo. Para designar este elemento, la Iglesia emplea la palabra «alma», consagrada por el uso de la Sagrada Escritura y de la tradición. Aunque ella no ignora que este término tiene en la Biblia diversas acepciones, opina, sin embargo, que no se da razón válida para rechazarlo y considera al mismo tiempo que un término verbal es absolutamente indispensable para sostener la fe de los cristianos.

4) La Iglesia excluye toda forma de pensamiento o de expresiones que haga absurda e ininteligible su oración, sus ritos fúnebres, su culto a los muertos; realidades que constituyen substancialmente verdaderos lugares teológicos.

5) La Iglesia, en conformidad con la Sagrada Escritura, espera la «gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor» (DV 1, 4), considerada como distinta y aplazada con respecto a la condición de los hombres inmediatamente después de la muerte.

6) La Iglesia, en su enseñanza sobre la condición del hombre después de la muerte, excluye toda explicación que quite sentido a la asunción de la Virgen María en lo que tiene de único, o sea, el hecho de que la glorificación corpórea de la Virgen es la anticipación de la glorificación reservada a todos los elegidos»[106].

4. CARTA DE LA CONGREGACIÓN DE LA FE A LA DEL CULTO DIVINO (14-XII-1983)

En este mismo orden de cosas, cuando después del Vaticano II se tradujo a las lenguas vernáculas el símbolo apostólico, algunas versiones tradujeron la «resurrección de la carne» por la «resurrección de los

[106] AAS 73 (1979) 941.

muertos», por lo que la Congregación para la doctrina de la fe se dirigió a la del Culto divino exigiendo que en las traducciones se respetara el original «resurrección de la carne», por temor a que se dañara la fe católica que cree en la resurrección de «esta carne»[107].

5. CTI, ALGUNAS CUESTIONES SOBRE ESCATOLOGÍA (1990)[108]

La CTI publicó un documento amplio sobre el más allá que abordaba toda la problemática concerniente a la teología, en la que se hace eco de la penumbra teológica que reina hoy en día en nuestra teología así como del secularismo actual que impide al hombre plantearse los grandes interrogantes que presenta la vida humana.

Aunque no tiene rango magisterial como los documentos anteriores, su doctrina no deja de tener interés, dado que es un organismo teológico elegido por la CDF y que se desarrolla para su servicio.

El documento es amplio y trata con rigor todas las cuestiones discutidas. La línea fundamental del mismo es el estudio de la resurrección de Cristo como causa y paradigma de la nuestra, que tendrá lugar con la parusía del Señor. Ahora bien, mientras no llega la parusía, nuestra comunión con Cristo se realiza ya en el momento de la muerte, como afirman los textos bíblicos. Y así estudia el tema del estadio intermedio. Ello implica la existencia en el hombre de una dualidad (no dualismo) de cuerpo y alma. El hombre, mientras está llamado a la resurrección de su cuerpo en la venida última del Señor, goza ya en su alma del encuentro con Cristo después de la muerte.

Después, al hablar de cómo la muerte, fruto del pecado, ha sido vencida por Cristo, trata de la comunión de los santos, del purgatorio, de la condenación y del cielo.

En el marco de este esquema nos interesa recoger algunas afirmaciones. Hay una preocupación clara, desde un principio, por mantener el realismo de la resurrección de nuestros cuerpos. Recuerda al símbolo romano antiguo, que habla de la «Resurrección de la carne», y al Concilio VI de Toledo, que rechaza que la resurrección se haga «en una carne aérea o en otra cualquiera» para afirmar a continuación: «Esta última alusión a Cristo resucitado muestra que el realismo hay que mantenerlo de modo que no excluya la transformación de los cuerpos que viven en la tierra en cuerpos gloriosos: Pero un cuerpo etéreo, que sería una crea-

[107] *Traduzione dell'articolo "carnis resurrectionem" del simbolo apostolico*: Notitiae 20 (1984) 181.

[108] *Temas actuales de escatología* (Palabra, Madrid 2001) 41-97.

ción nueva, no corresponde a la realidad de la resurrección de Cristo e introduciría, por ello, un elemento mítico» (CTI 1, 1).

Nuestra resurrección tiene en la de Cristo su fundamento y su paradigma. Y el sepulcro vacío y las apariciones muestran que hay una continuidad, dentro de la transformación, entre el cuerpo enterrado de Jesús y el resucitado. Y así viene a recordar que hoy en día la teología interpreta estas afirmaciones como toscas y solicita una reinterpretación más espiritualista, olvidando la identidad corporal e interpretando de forma no realista la resurrección de nuestros cuerpos:

«A esta afirmación se contrapone la teoría de la "resurrección en la muerte". En su forma principalmente difundida se explica de modo que aparece con grave detrimento el realismo de la resurrección, al afirmar una resurrección sin relación al cuerpo que vivió y que ahora está muerto. Los teólogos que proponen la resurrección en la muerte quieren suprimir la existencia postmortal de un "alma separada" que consideran como una reliquia del platonismo. Es muy inteligible el temor que mueve a los teólogos favorables a la resurrección en la muerte; el platonismo sería una desviación gravísima de la fe cristiana. Para ella, el cuerpo no es una cárcel, de la que haya que liberar al alma. Pero precisamente por esto no se entiende bien que los teólogos que huyen del platonismo afirmen la corporeidad final, o sea, la resurrección de modo que no se vea que todavía se trate realmente de "esta carne, en la que ahora vivimos"» (CTI 2, 1).

Naturalmente, nuestra resurrección, que afecta a los sepulcros, tendrá lugar al final de la historia.

Respecto a la escatología intermedia, observa que la pervivencia de un elemento consciente (alma) permite salvar la identidad y la continuidad entre el hombre que vive y el hombre que resucitará. Se impone así una antropología dual (no dualismo) que aparece ya en el A. Testamento. No se trata de dualismo, ya que el alma ansía la recuperación del cuerpo. Toda la tradición cristiana, dice, ha concebido el objeto de la esperanza escatológica constituido por una doble fase[109].

6. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA (1992)

Particular relevancia magisterial tiene también la doctrina del Catecismo.

Ha sido, sobre todo, el nuevo *Catecismo* de la Iglesia el que ha abordado la temática del alma en todas sus implicaciones.

---

[109] *Ibíd.*, 4, 1.

El Catecismo subraya que el hombre es, a la vez, un ser corporal y espiritual (CEC 362). Y llama la atención la preocupación del mismo por subrayar la unidad personal del hombre al tiempo que la dualidad (no dualismo) de principios que en él se dan. Para subrayar la unidad, acude al concilio de Vienne (DS 902), considerando al alma como «forma» del cuerpo. Aquí el término de «forma» va entre comillas, como diciendo con ello que no trata de asumir una filosofía determinada con sus particulares implicaciones de escuela, cuanto de afirmar el pensamiento fundamental y básico según el cual «es gracias al alma como el cuerpo constituido de materia es un cuerpo humano y viviente; en el hombre, el espíritu y la materia no son dos naturalezas, sino que su unión forma una única naturaleza» (CEC 365). El cuerpo humano, sigue diciendo el texto, participa de la dignidad de ser «imagen de Dios», precisamente porque está animado de un alma espiritual, de modo que es la persona, toda entera, la que está destinada a llegar a ser, en el cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo (CEC 364).

Reconoce el Catecismo que el término de *alma* significa frecuentemente en la Biblia la vida; pero es también consciente de que en muchos casos significa lo que hay de más íntimo en el hombre, y lo más valioso en él, aquello por lo que el hombre es más particularmente imagen de Dios, de modo que «el alma significa el principio espiritual del hombre» (CEC 363).

Y según esto, el cuerpo y el alma tienen un origen diferente. Mientras el cuerpo proviene de los padres, el alma es creada inmediatamente por Dios. «La Iglesia enseña que cada alma espiritual es directamente creada por Dios (cf. Pío XII, *Humani generis,* 195, DS 3896; Pablo VI, SPF 8), no es "producida" por los padres, y que es inmortal (cf. concilio de Letrán V, año 1513: D 1440): no perece cuando se separa del cuerpo en la muerte, y se unirá de nuevo al cuerpo en la resurrección final» (CEC 366).

El Catecismo recoge aquí lo mejor de la tradición sobre el alma: la doctrina de la *Humani generis,* la del *Credo del pueblo de Dios,* así como la del Lateranense V, y sostiene, de acuerdo con la inmortalidad natural que siempre ha mantenido la Iglesia respecto del alma, que esta subsiste después de la muerte separada del cuerpo hasta que se junte a él en la resurrección final.

Es difícil pedir mayor claridad a un texto sobre el alma, su existencia, su origen y su condición inmortal.

Por lo que respecta a la escatología de las almas, enseña claramente el Catecismo:

«En la muerte, separación del alma y del cuerpo, el cuerpo del hombre cae en la corrupción, mientras que su alma va al encuentro con Dios, quedando en espera de reunirse con su cuerpo glorificado. Dios en su

omnipotencia dará definitivamente a nuestros cuerpos la vida incorruptible uniéndolos a nuestras almas, por virtud de la resurrección de Jesús» (CEC 997).

Entiende el Catecismo que la muerte es la separación de alma y cuerpo. Mientras este va al sepulcro, el alma va al encuentro con Dios esperando que Él dará la vida incorruptible a nuestros cuerpos sepultados.

El Catecismo de la Iglesia Católica ha sido también muy claro en este punto. A semejanza de la resurrección de Cristo, la nuestra implicará la recuperación del cadáver y tendrá lugar, en medio de su glorificación, al final de la historia con la venida última del Señor. Resucitaremos con los mismos cuerpos que ahora tenemos (CEC 999) y que serán transformados gloriosamente al final de la historia: «Cristo resucitó con su propio cuerpo: «Mirad mis manos y mis pies; soy yo mismo» (*Lc* 24, 39); pero Él no volvió a una vida terrena. Del mismo modo, en Él, «todos resucitarán con su propio cuerpo, que tienen ahora»» (Cc. de Letrán IV: DS 801), pero este cuerpo será «transfigurado en cuerpo de gloria» (*Flp* 3, 21), en «cuerpo espiritual» (*1 Co* 15, 44; CEC 999), en el último día, «en el acontecimiento de la parusía del Señor» (CEC 1001). Este es el resumen de lo que la Iglesia cree sobre la resurrección.

7. COMISIÓN EPISCOPAL ESPAÑOLA PARA LA DOCTRINA DE LA FE (1995)

El documento de la Comisión episcopal española para la doctrina de la fe *Esperamos la resurrección y la vida eterna* (1995) recalca también que, después de la muerte, subsiste el mismo yo personal sin el complemento del cuerpo, y que resucitaremos el último día con los mismos cuerpos que ahora tenemos (n.° 22).

CONCLUSIÓN

a) La Iglesia ha enseñado, de acuerdo con la Escritura, que la resurrección de los cuerpos tiene lugar al final de la historia.

Los credos de nuestra fe han mantenido siempre al unísono que resucitamos con la misma carne que ahora tenemos. La resurrección hace referencia siempre a los sepulcros.

La Iglesia espera todavía la parusía del Señor que tendrá lugar con su venida gloriosa, la transformación de este mundo y la resurrección de nuestros cuerpos que ahora tenemos.

b) En conexión con esta afirmación, ha mantenido siempre, a lo largo de toda la tradición, que las almas entran en una plena retribución desde

el momento de la muerte. Esta es la definición de la *Benedictus Deus*. Antes de la fase final del Reino, hay una etapa intermedia del mismo para vivos y difuntos.

c) Claramente ha definido también que el alma humana es inmortal y ha enseñado con su magisterio ordinario que es creada por Dios inmediatamente en cada hombre. Defendiendo la unidad sustancial del hombre (una sola alma como forma del cuerpo) no ha defendido, sin embargo, el dualismo.

Los credos de nuestra fe han mantenido, como hemos visto, que nuestros cuerpos resucitan con la misma carne que ahora tenemos. Pero, desde un inicio, esta afirmación causó el escándalo de los paganos (recordemos a Celso y Porfirio). Decía san Agustín que ninguna verdad de nuestra fe escandalizaba tanto a los paganos como la resurrección de nuestra carne.

Ciertamente, nadie pretende negar las dificultades que entraña el misterio de la resurrección de nuestros cuerpos, si bien es confortante saber que esas mismas dificultades fueron ya presentadas por los paganos a los padres de la Iglesia, y es bueno conocer el tipo de respuesta que daban, a pesar del carácter misterioso del problema. Esto era lo que respondían los Padres[110]:

— Dios, que creó al hombre de la nada, tiene poder para resucitarlo. Él sabe cómo y de dónde resucitarlo.

— Apelan a los milagros de Cristo que superaban las leyes de la naturaleza.

— Recurren a imágenes como la de la semilla, expuesta por san Pablo y que siempre resulta esclarecedora, pues hace ver la continuidad y la transformación de nuestros cuerpos.

Pero realmente nuestra fe en la resurrección de los cuerpos tiene en la de Cristo su fundamento y su paradigma. Por ello habrá que decir con la Tradición que, existiendo el cadáver o las reliquias de los mártires, la continuidad del cuerpo para la resurrección es imprescindible. A pesar de sus deficiencias, Orígenes mantiene que resucita el *eidos* corporal y lo mismo hace santo Tomás cuando enseña que resucita el cuerpo en sus dimensiones materiales. Es cierto que las células del cuerpo cambian cada 7 años, pero es también cierto que se mantiene el código genético. Y no olvidemos, contra el hilemorfismo, que el cuerpo posee una propia sustancia, como confesamos en el dogma de la transustanciación. El cristianismo reconoce en el cuerpo una propia subsistencia que le viene por creación y que no es la del alma. Hay, por tanto, en la resurrección del

[110] C. Pozo, o.c., 355 ss.

cuerpo una continuidad sustancial y material dentro de la transformación gloriosa que experimenta, al igual que ocurrió con la resurrección del cuerpo sepultado de Cristo. Hay, en consecuencia, una identidad numérica: resucita el mismo cuerpo sepultado.

No basta, por ello, para hablar de la resurrección, la teoría defendida en la Edad Media por Durando de San Porciano[111] según la cual, cualquiera que fuera la materia del cuerpo resucitado, sería mi cuerpo por el hecho de estar informado por mi alma. Esta teoría, recuerda Pozo, ha recibido dos objeciones fundamentales. La primera es que, como dice Ratzinger, toda la tradición impone la limitación de que el cuerpo resucitado debe incluir las reliquias del antiguo cuerpo si todavía existen en cuanto tales. El culto a las reliquias de los santos se ha fundado en la esperanza de su resurrección. Además, nuestra resurrección, al igual que la de Cristo, implica una continuidad de nuestro cuerpo mortal.

Nos parece sensata la postura del P. Pozo[112], cuando afirma que, en el caso de existencia de reliquias, habrá que contar con ellas como punto de partida de la resurrección. Así lo exige el paralelismo con la resurrección de Cristo, pero para casos-límite en los que es imposible ese punto de partida, cabría la teoría de Durando de San Porciano.

Esta explicación para casos extremos como el de un cuerpo humano comido por animales, nos parece más plausible que la que proponía Atenágoras, que recurría al poder de Dios para recuperar todas las partículas y miembros que fueran a parar a la muchedumbre de animales[113].

No obsta al poder de Dios ni a la posibilidad de la resurrección el que el cuerpo se encuentre en cenizas. El nuevo Catecismo admite la incineración siempre y cuando no se ponga en duda la fe en la resurrección (CEC 2301). No podemos olvidar la gran aportación del cristianismo: nuestros cuerpos han sido creados por Dios, redimidos por Cristo y alimentados con su cuerpo en la Eucaristía. El que los ha creado de la nada tiene poder de resucitarlos el último día.

---

[111] D. DE SAN PORCIANO, *In Sent.*, 4, dis. 4, q. 1.

[112] C. POZO, *La venida del Señor de la gloria* (Valencia 1993) 48.

[113] La teoría de Atenágoras, según la cual, en el caso de un cadáver comido por los peces Dios rescataría de ellos las partículas digeridas nos parece totalmente inverosímil.

Capítulo V

EL TRÁNSITO DE LA MUERTE

I. EL TRÁNSITO DE LA MUERTE

Según la Sagrada Escritura y la Tradición de la Iglesia, la muerte aparece como el punto final de nuestra vida terrena, de modo que el hombre será juzgado exclusivamente por las obras realizadas durante ella. La Escritura y la Tradición son unánimes y constantes en reafirmar este punto.

En el juicio final (*Mt* 25, 34-46), preguntarán los salvados y los condenados cuándo vieron al Señor hambriento o desnudo y le asistieron, y responderá el Señor: «En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños a mí me lo hicisteis». En la parábola de la cizaña (*Mt* 13, 37-43) se habla de cómo los ángeles recogerán de su reino a todos los que obraron la iniquidad; la iniquidad obrada en el campo que es el mundo. Y en *2 Co* 5, leemos: «Porque todos hemos de presentarnos ante el tribunal de Cristo, para que cada cual reciba según las cosas que hizo *mediante el cuerpo*, ya sean buenas, ya sean malas». Lo vemos también en la parábola del rico epulón y del pobre Lázaro (*Lc* 16, 19-31) y en ella se enseña que nuestra suerte, respecto a la posibilidad de hacer méritos de cara a la vida eterna, cambia definitivamente en el momento de la muerte.

Asimismo, el Magisterio es definitivo en este punto. La bula *Benedictus Deus* contra la posición primera de Juan XXII, dice: «inmediatamente después de la muerte» recibirán las almas la retribución merecida. En concreto, dice que «las almas de los que mueren en actual pecado mortal enseguida después de la muerte bajan a los infiernos» (D 1002). Así lo recuerda también el Vaticano II cuando observa que «es necesario que vigilemos constantemente para que, terminado el único curso de la vida terrestre (cf. *Hb* 9, 27), merezcamos entrar con él a las bodas y ser contados entre los elegidos» (LG 48).

Y así lo recuerda también el Nuevo Catecismo: «La muerte pone fin a la vida del hombre como tiempo abierto a la aceptación o rechazo de la gracia manifestada en Cristo (cf. *2 Tm* 1, 9-10)» (CEC 1021).

II. EL JUICIO PARTICULAR

La doctrina del juicio particular no la encontramos de forma explícita en la Escritura. Las palabras explícitas de Jesucristo se refieren al juicio final (*Mt* 25, 34-46). Sin embargo, a él ha llegado la Tradición como consecuencia de la certeza que ha tenido de la existencia del estado intermedio (presente en la Escritura) con una retribución plena después de la muerte. A él se ha llegado como conclusión de una verdad definida, por lo que puede ser calificado de algo implícitamente definido. Si, inmediatamente después de la muerte (como define la *Benedictus Deus*), hay una retribución plena para las almas, eso implica la existencia de un juicio particular. Lo dice así el Nuevo Catecismo:

«El Nuevo Testamento habla del juicio principalmente en la perspectiva del encuentro final con Cristo en su segunda venida; pero también asegura reiteradamente la existencia de la retribución inmediata después de la muerte de cada uno como consecuencia de sus obras y de su fe. La parábola del pobre Lázaro (*Lc* 16, 22) y la palabra de Cristo en la cruz al buen ladrón (*Lc* 23, 43) así como otros textos del Nuevo Testamento (*2 Co* 5, 8; *Flp* 1, 23; *Hb* 9, 27; 12, 23) hablan de un último destino del alma (*Mt* 16, 26) que puede ser diferente para unos y para otros» (CEC 1021).

El Catecismo, resumiendo la doctrina de la Iglesia sobre el tema, dice: «Cada hombre, después de morir, recibe en su alma inmortal su retribución eterna en un juicio particular que refiere su vida a Cristo, bien a través de una purificación (cf. Cc. de Lyon: D 857-858; Cc. de Florencia: D 1304-1306; Cc. de Trento: D 1820) bien para entrar inmediatamente en la bienaventuranza del cielo (cf. Benedicto XII: D 1000-1001; Juan XXII: D 1002)» (CEC 1022).

No es preciso imaginarse este juicio particular con la imagen de un tribunal; basta imaginarlo como la situación del alma que, teniendo en frente a Dios, se hace perfectamente consciente de su bondad o de su maldad. No es simplemente un autojuicio, sino la situación de quien toma conciencia de su propio pecado ante la presencia y la medida misma de Dios.

III. LA TEORÍA DE LA DECISIÓN FINAL

Es claro que, según los datos de la revelación cristiana (cf. *Mt* 25, 34-36; *2 Co* 5, 10), no cabe una opción después de la muerte. Pero teológicamente se ha discutido si, en el instante mismo de la muerte, no poseería el hombre la oportunidad de hacer una decisión definitiva sobre su destino eterno. Quizá ha contribuido a ello la necesidad de explicar cómo el hombre se puede condenar para toda la eternidad por decisiones tomadas en la

historia. Más adelante trataremos del problema del infierno. De momento, hagamos algunas observaciones sobre el tema de la decisión final.

Queda, desde luego, descartado que el hombre tenga, en dicho momento, una iluminación sobrenatural, pues de ella no hay rastro alguno en la revelación. Se trataría, más bien, de explicar si se da un proceso natural de plenitud de conciencia en el momento de la muerte.

Sobre la base de lo afirmado por santo Tomás de que el alma separada no puede cambiar una opción tomada en el momento de la muerte, estando todavía unida al cuerpo, Cayetano sostuvo que en la muerte se sobrepone el último momento de la vida terrestre y el primero del alma separada que puede decidir ya a modo angélico, por lo que se daría así la posibilidad de una opción final que comprometería toda la eternidad[1].

En tiempos recientes, Glorieux[2] ha venido a defender una teoría más o menos parecida a la de Cayetano. Boros, por un lado, ha llegado a decir que, en el momento de la muerte, se abre la posibilidad de un acto plenamente humano: «Con la muerte se da la posibilidad para el primer acto totalmente personal del hombre. Quiere decir que la muerte es el lugar preferido por excelencia para hacerse consciente, para la libertad y el encuentro con Dios y la decisión sobre el destino eterno»[3].

Personalmente, no acabamos de entender, volviendo a la teoría de Cayetano, que el último momento de la vida terrestre sea el primero del alma separada. Son momentos diferentes. Lo ha recalcado Ruiz de la Peña, cuando afirma que las notas de cada estado (el terrestre y el celeste) son incompatibles entre sí. La muerte es tránsito instantáneo del estado terrestre al celeste no es un *tertium quid* híbrido de lo uno y de lo otro[4].

Sencillamente, pensamos que, si al hombre se le juzga por sus acciones históricas realizadas mediante el cuerpo (*2 Co* 5, 10), es porque se le juzga como hombre que es y no como ángel. Lo problemático de la teoría de Boros, anota Ratzinger[5], es querer hacer del hombre un ángel. La experiencia enseña, por otro lado, que la muerte llega, frecuentemente, de modo repentino y en situación de falta de lucidez mental. Esa es la condición histórica del hombre. Es de las opciones que se han tomado a lo largo de la vida de lo que el hombre tendrá que responder ante Dios. Por ello, recuerda Nocke, la teoría de la opción final es cada día más criticada[6].

---

[1] In I, q. 64, a. 2 n. 18.

[2] P. GLORIEUX, *Endurcissement final et grâces dernières*: Nouv. Rev. Theol. (1932) 865-891.

[3] L. BOROS, *El hombre y su última opción* (Madrid 1972) 9.

[4] J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión* (Santander 1986³) 130.

[5] J. RATZINGER, *Escatología* (Barcelona 1984²) 119.

[6] F. J. NOCKE, *Escatología* (Barcelona 1984) 136.

Capítulo VI

LA RETRIBUCIÓN ULTRATERRENA

Efectivamente, tras la muerte viene la plena retribución de nuestra vida por parte de Dios: cielo, purgatorio e infierno. Ya quedó dicho desde el principio que se imponía un esfuerzo de descosificación de estas realidades por parte de la teología. De entrada, hemos de decir que no se trata de lugares físicos localizados por encima de las estrellas o bajo la profundidad de la tierra. Particularmente, por lo que se refiere al infierno, no hemos de concebir el «fuego» como una realidad física. Tendremos ocasión de abordar este punto. La predicación antigua ha hecho daño con una presentación fisicista de todas estas realidades, de modo que, hoy en día, hemos de tratar de comprenderlas mejor.

Otra perspectiva que hay que recobrar es que tanto el cielo como el infierno comienzan ya en este mundo por la vida de gracia o la vida de pecado. Es la perspectiva que empleaba san Juan: el que cree en Cristo ya tiene la vida eterna y «no es juzgado; pero el que no cree, ya está juzgado porque no ha creído en el nombre del Hijo único de Dios y el juicio está en que vino la luz al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas» (*Jn* 3, 18-19). Comencemos hablando del cielo.

I. EL CIELO

El cielo cristiano lo inauguró Cristo el día de su resurrección. Su descenso a los infiernos no es sino la consumación de su muerte y el anuncio a los justos del Antiguo Testamento de su victoria para conducirles a su triunfo definitivo sobre la muerte.

Según la perspectiva joánica, el cielo es consumación de la «vida eterna» que comienza ya aquí por la vida de la gracia: Dios nos ha dado a su Hijo para que tengamos vida eterna (*1 Jn* 5, 11 ss); vida que se consuma en el más allá (*Jn* 6, 40).

Esta vida eterna tiene las notas de la intimidad con Dios y de la visión intuitiva de Dios: «Carísimos, desde ahora somos hijos de Dios, y todavía no se ha manifestado lo que seremos; sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es» (*1 Jn* 3, 2). Como dice san Pablo escribiendo a los corintios, «ahora vemos por medio de un espejo, en enigma; mas entonces, cara a cara. Ahora conozco parcialmente; entonces conoceré plenamente» (*1 Co* 13, 12). En el cielo no tendremos pantalla alguna para nuestro encuentro con Dios, al que veremos «cara a cara».

Pero no entenderemos la visión de Dios si, con la Escritura, no recordamos que esa visión es, sobre todo, amor y gozo. San Pablo enseña que, mientras la fe y la esperanza desaparecerán en el cielo porque su objeto lo tendremos delante, el amor llegará entonces a su plenitud (*1 Co* 13, 13). El Nuevo Testamento describe el encuentro con Dios como un gozo consumado (*Mt* 25, 21) usando frecuentemente de la imagen de un banquete (*Lc* 22, 29 ss; *Mt* 25, 1-10) que, junto con la idea de gozo, nos transmite también la idea de que será algo compartido con los salvados.

Pero, volviendo al encuentro con Dios, tenemos que recordar que nuestro encuentro con el Padre tendrá la mediación de Cristo como la tiene aquí también en la vida de la gracia. La gracia, en tiempos pasados, se entendía también como una realidad cosificada: como un algo creado por Dios mediante la causalidad eficiente y que se añade a nuestra alma. Pero la gracia no es algo que Dios da, sino Dios mismo que se nos da en su intimidad intratrinitaria para hacernos hijos en Cristo mediante el don del Espíritu y liberarnos del pecado y de la muerte. Por la gracia entramos en el mismo seno de la Trinidad, en cuanto que el Espíritu Santo nos inserta en Cristo como sarmientos de la vid y, una vez en él, somos amados por el Padre dentro del mismo amor con el que ama a su propio Hijo Cristo *(gracia increada)*. De esa manera, quedamos divinizados en cuanto que nuestra relación con Dios ya no es la que nos corresponde como criaturas: amar y conocer a Dios desde fuera por la mediación de las cosas creadas. No, ahora vivimos en el seno mismo de la Trinidad y tenemos de Dios un conocimiento y una vivencia directa e inmediata *(gracia creada)* que no nos corresponden como criaturas[1].

La filiación divina es don del Espíritu que nos inserta en Cristo de modo que, una vez en él, participamos de su filiación, haciéndonos hijos en el Hijo. Pues bien, si la visión es la consumación de la vida de la gracia, estaremos ante el Padre por el don del Espíritu que nos inserta en Cristo. Dicho de otra forma, veremos al Padre en, con y por medio de Cristo mediante el don del Espíritu. Me explico.

[1] Cf. J. A. SAYÉS, *La gracia. Teología y vida* (Edibesa, Madrid 2004).

Cristo, aquí en la tierra, era la persona del Verbo encarnada (*Jn* 1, 14). Esa única persona que hay en Cristo veía al Padre, pero solo en el marco de su naturaleza divina, y toma conciencia humana de esa su filiación cuando su naturaleza humana llega a los albores de la conciencia, de modo que ve al Padre (en su naturaleza divina) y puede dar testimonio humano de ella a través de su naturaleza humana (*Jn* 1, 18; 6, 46). Pero esa su naturaleza humana, aquí en la tierra, seguía en kénosis y sometida al sufrimiento. Pues bien, cuando Cristo resucita y su naturaleza humana queda glorificada, la única persona del Verbo ve también ahora al Padre a través de ella. Ahí comienza el cielo, con la resurrección de Cristo. Y nosotros, insertados en Cristo, participaremos también de la visión que Cristo, incluso como hombre, tiene ya del Padre. Cristo, mediador único de nuestra salvación, lo es también de la salvación consumada que es el cielo. El P. Alfaro escribió bellamente sobre este tema[2]. Por ello podemos decir que se impone el cristocentrismo en el encuentro definitivo con Dios.

Efectivamente, las parábolas que en los evangelios nos hablan del cielo presentan a Cristo como el Hijo de rey (*Mt* 22, 1-14) o como el esposo del banquete (*Mt* 25, 1-3). Jesús dice al buen ladrón que estará con él en el paraíso (*Lc* 23, 42-43). Pero es, sobre todo, san Pablo el que presenta el cielo como un estar con Cristo (*Flp* 1, 23; *1 Ts* 4, 17; *2 Co* 5, 8).

Estar con Cristo. Para una persona que en este mundo ha sacrificado lo mejor de su vida por amor a Cristo y ha sufrido por amor a él marginaciones e incomprensiones, el encuentro con Cristo será el abrazo de su vida. Eso es el cielo, el abrazo con Cristo. Más aún, cuando, en su venida final, quede vencido el último enemigo, la muerte y, con ella, el diablo y el mal (*1 Co* 15, 36), entonces, resucitados, abrazaremos también a Cristo con nuestros cuerpos y gozaremos de su victoria definitiva: el reino consumado.

Hay en el Pirineo iglesias románicas bellísimas que ostentan en el ábside pinturas de Cristo *Pantocrátor*. Cuando llego a ellas con los jóvenes a través de las montañas, les explico el significado de esa figura: esa es la única victoria que merece la pena, reinar con Cristo. Pero eso no se puede conseguir sin perder aquí batallas que nos cuestan, pero que son insignificantes comparadas con la que vale de verdad, las batallas de nuestro amor propio, de la fama, el prestigio, el poder, etc. Decía san Ignacio de Antioquía: «para mí es mejor morir para Jesucristo que reinar sobre los confines de la tierra. Busco a Aquel que murió por mí. Quiero a Aquel que resucitó por mí»[3].

[2] J. ALFARO, *Cristo glorioso revelador del Padre*: Greg. (1958) 220-270.
[3] *Ad Rom.*, 6.

El final de esta vida es Cristo. En la torre de Londres, donde se conservan todavía las mazmorras e instrumentos de tortura que se usaban en el siglo XVI y donde murieron no pocos de los seguidores del Papa en contra del cisma de Enrique VIII, en una de las paredes ennegrecidas de aquellas mazmorras se puede leer lo que escribió algún mártir católico: *Postrema Christus*, al final, Cristo.

El magisterio ha hablado frecuentemente del cielo, pero, fundamentalmente, lo ha hecho en la constitución *Benedictus Deus* (D 1000 ss), definiendo la naturaleza de la bienaventuranza celeste que es esencialmente la misma antes que después de la resurrección. Define Benedicto XII que los que entran en el cielo «ven la divina esencia con una visión intuitiva y cara a cara, sin mediación de ninguna criatura..., y por esta visión gozan de la divina esencia. Por esa visión y por ese gozo son verdaderamente bienaventuradas las almas de los que salieron de este mundo y tienen vida y descanso eterno».

La bula no desarrolla el tema del encuentro con Cristo en el cielo, el encuentro con Cristo que hará de mediador, también allí, de nuestro encuentro con el Padre.

El Catecismo ha resumido la fe de la Iglesia en estos términos: «Los que mueren en la gracia y en la amistad de Dios y están perfectamente purificados, viven para siempre con Cristo. Son para siempre semejantes a Dios, porque lo ven "tal cual es" (*1 Jn* 3, 2), cara a cara (cf. *1 Co* 13, 12; *Ap* 22, 4)» (CEC 1023). Fue la resurrección y la ascensión de Cristo las que abrieron el cielo. Cristo rompió el tiempo y abrió el cielo. Pues bien, Cristo asocia a su glorificación celestial a aquellos que han creído en él y han permanecido fieles a su voluntad (CEC 1026). «Esta vida perfecta con la Santísima Trinidad, esta comunión de vida y de amor con ella, con la Virgen María, los ángeles y todos los bienaventurados se llama "el cielo"» (CEC 1024). Vivir en el cielo, dice san Pablo, es estar con Cristo (*Flp* 1, 23).

Pues bien, hoy en día se habla poco del cielo, incluso se predica poco de él, debido quizá al viejo complejo ante la acusación de Marx de que la religión es el opio del pueblo, lo que distrae del compromiso por la liberación humana. Pero, sobre todo, creo que no se habla del cielo porque nuestra fe es vacilante e insegura. Ocurre, además, que el hombre de hoy está entregado a sus tareas y disfrute del mundo de tal modo que, al oír hablar del cielo, pone cara de resignación y de pena. Nada como esto revela la crisis que padece hoy nuestra fe. Hemos sido creados para el cielo y ponemos cara de resignación ante lo único que puede llenar al hombre en sus aspiraciones más profundas.

En efecto, cuando veamos a Dios, el hombre tendrá ante sí la verdad, la bondad y la belleza infinitas, de modo que solo entonces conseguirá el

descanso definitivo para su búsqueda de felicidad. Recordemos cómo santo Tomás entendía esta vida como la búsqueda continua de una felicidad infinita que ansiamos y que nunca podemos realizar aquí. Ante el disfrute de Dios, en la visión beatífica, el hombre no necesitará ni deseará jamás otra cosa. Por fin, habrá colmado su anhelo definitivamente, el anhelo que no puede colmar en ninguna realidad de este mundo y que le hace penar de un continuo caminar que no acaba, pues tiende al infinito. Es aquello de san Agustín: «Nos has hecho Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti»[4]. Y no será posible el aburrimiento, dado que este solo se da cuando el objeto de nuestro disfrute es limitado, porque llega un momento en que ya no hay secretos ni sorpresas. Con Dios, verdad y belleza infinitas, el hombre tendrá la sensación de una plenitud infinita, pero siempre nueva, pues no podrá acabar nunca con su disfrute por lo ilimitado de Dios.

Hay en Navarra una leyenda en torno al monasterio de Leyre, que narra las dudas sobre el cielo de un viejo abad llamado Virila (un abad Virila existió, ciertamente, en dicho monasterio). El hombre pensaba que el cielo era aburrido. Y ocurrió que, viendo un pajarito cantar en una fuente, se detuvo allí un rato, embelesado por la belleza de la escena. Al cabo de poco tiempo, volvió al monasterio y no lo pudo reconocer: todo había cambiado en él. Habían pasado, en efecto, 300 años. A él tampoco le reconocieron. Entonces comprendió lo que es el cielo.

Pero ocurrirá, además, que en el cielo estaremos acompañados de la presencia de todos los bienaventurados, compartiendo con ellos el gozo de nuestra salvación. La escritura emplea, sobre todo, la imagen del «banquete de bodas» para expresar la alegría del cielo: «Lo que ni el ojo vio ni el oído oyó ni el corazón del hombre imaginó, lo que Dios preparó para los que le aman» (*1 Co* 2, 9).

Si el cielo es estar con Cristo, entonces estaremos también con todos los miembros de su cuerpo místico. No podemos olvidar esta dimensión comunitaria. El cielo es la Iglesia en casa, la casa de nuestra familia que es la Iglesia.

Me suele ocurrir que, cuando descubro en la montaña algún paisaje sorprendente por su belleza, no cejo hasta conseguir llevar allí a mis amigos. Y cuando los conduzco a él, me quedo mirando sus rostros, para comprobar cómo nace en ellos una sonrisa de felicidad y asombro por el paisaje contemplado. Así gozo yo más también. Un gozo compartido es siempre un gozo mayor. La belleza auténtica y definitiva es demasiado grande para poder contemplarla a solas. En ese momento, Dios lo será

[4] *Confesiones*, 1, 1.

todo en todos y el hombre, cada hombre, encontrará entonces su verdadera identidad.

Esto no quiere decir que no haya grados de perfección en el cielo, como definió el Concilio de Florencia (D 1305); pero cada grado corresponderá a la capacidad de cada cual, estando plenamente saturada la capacidad de todos.

Aunque en el cielo no habrá generación humana ni la exclusividad del amor que tiene aquí el matrimonio, llegaremos a conocer a los nuestros y a gozar de su amistad, entonces tan perfecta y dilatada en Cristo, que no tendrá sombra alguna de exclusividad y parcialidad. El amor allí será tanto más profundo e íntimo, cuanto más universal y completo. Y la visión de Dios impedirá que nuestro gozo quede empañado por la condenación de algún ser querido. En la contemplación del infinito no es posible resquicio alguno de tristeza.

En el cielo están ahora los santos, la Iglesia triunfante que intercede continuamente por nosotros. En virtud de la comunión de los santos, es decir, de la comunión de todos los que en la Iglesia viven la unión con Cristo (la Iglesia peregrinante, triunfante y purgante), hay una comunicación de bienes en Cristo. Y así los santos del cielo interceden por los miembros de la Iglesia (LG 48).

Pero con la segunda venida de Cristo, de la que hablaremos más adelante, el cielo quedará también integrado, no solo por la resurrección de nuestros cuerpos, sino por la presencia de este mundo que, libre de toda mancha y glorificado, nos acompañará también y acrecentará nuestro gozo y nuestra alegría. Dejemos que lo diga san Pablo: «Porque estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son nada comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros. Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto» (*Rm* 8, 18-22).

El cristiano tiene que soñar en el cielo porque sabe que es la felicidad auténtica para la que hemos sido hechos. Debe meditar en él deseándolo profundamente, preparándose para el día a día, luchando contra el pecado, pues, como decía el cardenal Newman, «la gracia es la gloria en el exilio; la gloria, la gracia en casa». No es difícil imaginarse lo que es el cielo:

«Por lo que conocemos aquí, nos es fácil imaginar el grado de esplendor de allá arriba. Un rostro, un cuerpo perfecto de mujer, una melodía que electriza las fibras de nuestro ser, un caballo de raza, la embriaguez

del esquí, el esplendor de las noches o de los días de sol, la impresión de plenitud física del mar o del desierto, la satisfacción del esfuerzo o de una obra cumplida, una página, un cuadro, una estatua que despierta en nosotros resonancias secretas, un alma de muchacha o de monje, todo lo que constituye la belleza del mundo, nuestra alegría o exaltación, todo lo que podemos amar a través del más minúsculo reflejo de Dios, todo eso no es más que podredumbre frente a la belleza que será nuestra y para la que estamos hechos»[5].

II. EL PURGATORIO

Decía el cardenal Ratzinger que, si no existiera el purgatorio, habría que inventarlo, «porque hay pocas cosas tan espontáneas, tan humanas, tan universalmente extendidas (en todo tiempo y en toda cultura) como la oración por los propios allegados difuntos»[6]. Pero ocurre, además, que el purgatorio tiene una clara razón de ser, como veremos.

La Iglesia no ha dejado nunca de creer (veremos que incluso es dogma) en el purgatorio a lo largo de la historia, no solo por el peso de la Escritura y de la Tradición, que es lo primario, sino porque incluso una reflexión puramente humana nos hace conscientes de que los que mueren en gracia, pero insuficientemente purificados, han de «ponerse a tono» para el encuentro definitivo con Dios. No puede gozar de la visión de Dios el que lleva dentro de sí alguna sombra de pecado, pues ello mismo imposibilita la plena comunión con Dios.

Por ello, el purgatorio de ningún modo se puede entender desde la perspectiva del castigo, sino desde la imprescindible purificación de nuestro ser y la plenitud de santidad que requiere el encuentro con Dios en la visión.

La Sagrada Escritura presenta algunos indicios sobre la fe en el purgatorio, como este de *2 M* 12, 43 ss, en el que leemos que judas Macabeo, «habiendo recogido dos mil dracmas, por una colecta, las envió a Jerusalén para ofrecer un sacrificio por el pecado, obrando muy bien y pensando noblemente de la resurrección, porque pensaba que resucitarían los caídos, considerando que a los que habían muerto piadosamente está reservada una magnífica recompensa; por eso oraba por los difuntos, para que fueran librados del pecado».

El texto parece referirse a la situación del pecado de idolatría cometido por los soldados (les habían encontrado amuletos) y que, a juicio de

[5] G. DE LAURIGAUDIE, *Buscando a Dios* (Salamanca 1969) 27.
[6] J. RATZINGER, *Informe sobre la fe* (Madrid 1985) 162.

Judas, merecía una condena mitigada, dado que se trataba de mártires. Por eso ordena que se ofrezca por ellos un sacrificio de expiación.

En este texto propiamente no se habla del purgatorio (en el contexto se piensa en el sheol, en el que los justos esperan la resurrección para la vida), pero aparece ya la idea de que se pueden ofrecer sufragios por los difuntos.

En *1 Co* 3, 12-15 se habla de los obreros apostólicos que han edificado sobre el fundamento de Cristo cosas de mayor o menor valor y que se encontrarán en el juicio que pondrá de manifiesto el valor de las mismas.

Si las obras de uno «subsistieren», recibirá recompensa; «pero, si la obra de uno quedara abrasada, sufrirá detrimento»; lo cual, en contraste con el premio del caso primero, implica una pena, pero no tal que le lleve a la condenación, sino que «se salvará, aunque así como a través del fuego».

Hoy en día, se discute cuál es el valor del texto (aunque no hay duda de que los santos padres lo entendieron del purgatorio). El fuego del que se habla no es el del purgatorio, sino que es una alusión al que se salva como de un incendio, atravesando las llamas[7]. Cabe incluso que el término «el día» se refiera al juicio final.

De todos modos, la doctrina del purgatorio, como bien dice Ruiz de la Peña[8], se ha de basar en temas generales de la Biblia, en la idea de que se requiere la absoluta pureza para gozar de la visión de Dios, como cuando dice *Ap* 21, 27 que nada profano entrará en el cielo o como cuando Cristo dice que solo los puros verán a Dios (*Mt* 5, 48). También se deriva de la necesidad de satisfacción de nuestros pecados según la idea, desarrollada por la Tradición, de que todo pecado deja en el interior del hombre desarreglos que es preciso purificar (pena del pecado en distinción de la culpa).

La Tradición ha sido unánime en el mantenimiento del purgatorio. Ya en las catacumbas aparecen testimonios de oración y de sufragios por los fieles difuntos. De los textos de los padres podríamos citar este de san Agustín que se impone por su precisión y su belleza:

«No puede negarse que las almas de los difuntos son aliviadas por la piedad de los suyos que viven, cuando por ellos se ofrece el sacrificio del mediador o hacen limosnas en la Iglesia. Pero estas cosas aprovechan a aquellos que, cuando vivían, merecieron que después pudiesen aprovecharles. Porque hay un modo de vivir, ni tan bueno que no necesite estas cosas después de la muerte, ni tan malo que no le aprovechen estas cosas

---

[7] Cf. *1 Co* 3, 15 en la traducción de la *Biblia de Jerusalén*: DDB, Bilbao 1978.
[8] J. L. Ruiz de la Peña, o.c., 311.

después de la muerte; pero hay también tal modo de vivir en el bueno que no necesita estas cosas y hay también tal modo de vivir en el malo que no se le puede ayudar ni con estas cosas, cuando pasan de esta vida»[9].

El magisterio de la Iglesia ha sido constante en este punto. La bula *Benedictus Deus* (1336) define que las almas de los justos que no tienen nada que purgar gozan inmediatamente de la visión de Dios (D 1000) y también define que gozarán de Dios los que tienen algo que purificar «una vez que estén purificados después de la muerte» (D 1000).

El Concilio de Florencia definió por su lado: «Además, si, arrepentidos verdaderamente, murieron en la caridad de Dios antes de haber satisfecho con frutos dignos de penitencia por los pecados de comisión y de omisión, sus almas, después de la muerte, son purificadas con penas purgatorias; y para ser liberadas de estas penas, les aprovechan los sufragios de los fieles vivos, a saber, los sacrificios de la misa, las oraciones y las limosnas, y otros oficios de piedad que suelen hacerse, según las instituciones de la Iglesia, por unos fieles a favor de otros fieles» (D 1304).

A los ortodoxos, que creen en la existencia del purgatorio, les resultaba particularmente difícil la idea del fuego purificador, pues les hacía recordar la concepción de Orígenes sobre el infierno temporal. Aceptaban, en cambio, sin problemas la idea de la oración y de los sufragios por los difuntos. Por ello el Concilio de Florencia evita hablar de fuego.

Distinta fue, después, la posición de los luteranos frente al purgatorio, dado que va contra la idea de la justificación por la fe. Lutero, en el fondo, terminó negando la existencia del purgatorio: no se puede, desde la justificación por la fe, aceptar la necesidad de una purificación ultraterrena en la que el hombre colabora con sus obras en vistas a la total purificación.

El Concilio de Trento habría de abordar el tema sosteniendo que el hombre se justifica por la gracia de Dios, pero esta justificación, válida para salvarse, puede ser todavía imperfecta en el hombre, debido tanto a los pecados veniales como al reato de la pena temporal que debe ser reparado en esta vida o en la futura (D 1580). Por ello manda el concilio a los obispos que procuren diligentemente que la sana doctrina del purgatorio, testificada por los santos padres y los sagrados concilios, «sea creída por los fieles cristianos, mantenida, enseñada y predicada en todas partes» (D 1820).

Por su parte, Pablo VI enseña en el *Credo del pueblo de Dios:* «Creemos que las almas de aquellos que mueren en la gracia de Cristo (sean

[9] *Ench. ad Laur.*, 29, 110.

aquellas que todavía han de ser purificadas por el fuego del purgatorio, sean aquellas que separadas del cuerpo son recibidas, como el buen ladrón, por Jesús en el paraíso) constituyen el pueblo de Dios después de la muerte, la cual será totalmente destruida el día de la resurrección, en el cual, estas almas se unirán con sus cuerpos» (n 28).

El Catecismo enseña lo siguiente: «Los que mueren en la gracia y en la amistad de Dios, pero imperfectamente purificados, aunque están seguros de su eterna salvación, sufren después de su muerte una purificación, a fin de obtener la santidad necesaria para entrar en la alegría del cielo» (CEC 1030).

«La Iglesia llama purgatorio a esta purificación final de los elegidos que es completamente distinta del castigo de los condenados. La Iglesia ha formulado la doctrina de la fe relativa al Purgatorio, sobre todo, en los concilios de Florencia (cf. D 1304) y de Trento (cf. D 1820; 1580)» (CEC 1031).

Pues bien, decíamos anteriormente que el purgatorio no es difícil de entender. Es claro que el que muere con pecados veniales necesita completar su conversión haciéndola plena y ferviente; pero queda también la pena temporal del pecado que nunca hemos de entender como castigo de Dios. Es otro el sentido de la pena temporal.

Todo pecado, aunque estemos arrepentidos de él, deja en el alma una huella, un desequilibrio interior, un apego a las cosas de este mundo que es preciso restañar. Esto es, justamente, el purgatorio: la oportunidad de reconvertir toda nuestra persona antes del encuentro con Dios. No podemos entender el purgatorio como un infierno en pequeño o como un castigo de Dios; es la necesidad misma de purificación de aquellas heridas que el pecado deja en nosotros, a no ser que hayamos muerto ya santos y purificados. Aun arrepentidos de nuestros pecados, necesitamos esta purificación e intercedemos con Cristo por nuestros difuntos.

El purgatorio no tiene nada que ver con el infierno. Y habría que entender el «fuego» desde la perspectiva del amor, como el dolor que nace de la conciencia del retraso de la plena comunión con Dios[10]. En el purgatorio hay que pensar como una purificación por medio del amor[11].

---

[10] Cf. C. Pozo, *Teología del más allá* (Madrid 1991³) 531.

[11] Ruiz de la Peña interpreta el purgatorio no como un estado o proceso de purificación, sino como un instante purificador debido al encuentro con Dios. La purificación, más que extensiva, es intensiva y podría ser bien entendida como una purificación intensiva e instantánea desde la experiencia revolucionaria del encuentro con Cristo (o.c., 321). Pero esta perspectiva tiene grandes inconvenientes: 1) el purgatorio no es aún el encuentro de visión con Cristo, el cual podría, ciertamente, acelerar el proceso de conversión; 2) no encaja con la convicción que tiene la Iglesia, en su intercesión por los difuntos, de que estos están necesitados de nuestras oraciones no solo en el momento de morir (no se reduce la oración a una oración por los moribundos), sino en todo un proceso que dura; 3) la idea

III. EL INFIERNO

Nadie puede negar que llevamos ya unos 30 años sin predicar sobre más allá, el cielo, el purgatorio y el infierno, lo que antiguamente se conocía con el nombre de postrimerías. Quizá, en épocas anteriores, se había atemorizado excesivamente a los fieles con recursos no siempre claros y legítimos. Pero hemos pasado de ese exceso al exceso contrario. En realidad, se está predicando una especie de Dios abuelo al que nadie ofende con el pecado y que perdona, al final, a todos. Las consecuencias de ello son evidentes en el campo teológico y pastoral. Por ello queremos presentar algunas reflexiones que puedan ayudar a la praxis postural.

Dios no ha creado el infierno

Decíamos anteriormente que Dios ha creado el cielo con la resurrección de su Hijo; eso es lo que ha creado Dios; el infierno no lo ha creado él.

Una idea que es preciso eliminar desde el principio es la de que el infierno sea una creación de Dios, como si hubiese creado desde el inicio una doble vía, un paralelismo de situaciones: el cielo y el infierno. No, lo único que Dios ha querido para el hombre, lo único que él ha creado, ha sido el cielo, porque su plan no ha sido sino un plan de salvación. «El infierno no es creación de Dios. La voluntad divina respecto a él es idéntica a su voluntad respecto al pecado. Ahora bien, es evidente que Dios no puede crear ni querer el pecado. No se ve entonces cómo pueda crear o querer el infierno»[12].

Como dice Juan Pablo II en su catequesis de 1999: «Por eso, la "condenación" no se ha de atribuir a la iniciativa de Dios, dado que, en su amor misericordioso, él no puede querer sino la salvación de los seres que ha creado. En realidad, es la criatura la que se cierra a su amor. La "condenación" consiste precisamente en que el hombre se aleja definitivamente de Dios por elección libre y confirmada con la muerte, que sella para siempre esa opción. La sentencia de Dios ratifica ese estado»[13].

---

de la purificación ultraterrena ha de ser análoga a la del proceso de justificación que se da en la vida terrestre. Si esta se concibe como un proceso, no menos la consolidación y perfeccionamiento de la misma tendrá que ser también un proceso. Por ello nos parece más consecuente la idea de H. Küng cuando, hablando asimismo del purgatorio como un instante (cf. *¿Vida eterna?* (Madrid 1983) 235-236), postula que la oración de la Iglesia por los difuntos se convierta en una oración por los moribundos. Pero la Iglesia no lo hace ni lo hará, porque siempre ha tenido conciencia de que reza no solo por ellos, sino por los difuntos que han pasado ya el umbral de la muerte.

[12] J. L. RUIZ DE LA PEÑA, o.c., 263.

[13] Catequesis 28-7-1999: Doc. Palabra (octubre 1999) 156.

El infierno es creación del demonio (CEC 391-395) y del hombre que no se deja salvar y perdonar por Dios. Se condena el que no se deja perdonar por Dios, de modo que el misterio estará, en todo caso, en el modo como Dios respeta la libertad del hombre.

No vamos a entrar aquí en la existencia del demonio, de la que ya hemos hablado en otro lugar[14]. Baste recordar que su existencia es dogma de fe del Lat. IV (D 800). Con esto queremos decir que resulta ridículo decir que el infierno existe, pero que está vacío. El infierno, como hemos dicho, no es un lugar. El infierno no es otra cosa que el demonio (los demonios) y está donde ellos están. Ellos son la lejanía y el rechazo definitivo de Dios. De ahí que, si al menos no estuvieran ellos, el infierno no existiría.

Lo que es claro es que Dios no ha querido otra cosa que la salvación del hombre: «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (*1 Tm* 2, 4). «No quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva» (*1 Jn* 4, 8). «Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna. Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que se salve por él. El que cree en él, no es juzgado; pero el que no cree, ya está juzgado, porque no ha creído en el nombre del Hijo único de Dios» (*Jn* 3, 16-18).

Estos textos no pueden ser más significativos. Dios no ha tenido más que una voluntad: salvar a todos los hombres en Cristo. Y el que no cree en él, el que se aparta de la salvación, es el que se condena. El infierno es, pues, creación del demonio y del hombre, no de Dios.

Ya en el Antiguo Testamento se habla de condenación. En la medida en que el sheol se va diferenciando en niveles, se percibe que los impíos quedan definitivamente en él, mientras que el justo espera ser liberado por Dios (*Sal* 16; 49; 73). El libro de la Sabiduría habla incluso de que el impío queda en el sheol con dolor (*Sb* 4, 19), mientras que los justos tienen vida eterna con Dios. «Las almas de los justos están en manos de Dios, y no les alcanzará tormento alguno. A los ojos de los insensatos pareció que habían muerto; se tuvo por quebranto su salida, y su partida de entre nosotros por completa destrucción, pero ellos están en paz. Aunque, a juicio de los hombres, hayan sufrido castigos, su esperanza estaba llena de inmortalidad. Por una corta corrección recibirán grandes beneficios... En cambio, los impíos tendrán la pena que sus pensamientos merecen por desdeñar al justo y separarse del Señor» (*Sb* 3, 1-10).

En el Nuevo Testamento, las palabras de Cristo no dejan lugar a duda sobre la diferente suerte que corren los justos y los impíos en el más allá:

[14] Cf. J. A. SAYÉS, *El demonio, ¿realidad o mito?* (San Pablo, Madrid 1997).

«Así será la resurrección del mundo: saldrán los ángeles y separarán los malos de en medio de los justos» (*Mt* 13, 49). Pero es, sobre todo, en el sermón escatológico donde Jesús expone la doctrina del infierno: «Y cuando viniere el Hijo del hombre en la gloria y todos los ángeles con él, entonces se sentará en el trono de su gloria, y serán congregadas en su presencia todas las gentes, y las separará a unas de otras, como el pastor separa las ovejas de los cabritos; y colocará las ovejas a su derecha y a los cabritos a su izquierda» (*Mt* 25, 31 ss). «Entonces dirá también a los de la izquierda: apartaos de mí, malditos» (*Mt* 25, 41), los cuales serán arrojados a las tinieblas (*Mt* 25, 30).

A las vírgenes necias que le piden al Señor que les abra, responde diciendo que no las conoce (*Mt* 25, 10 ss). Se trata de un rechazo absoluto: rechazo que también aparece en san Pablo respecto de los injustos: *1 Co* 6, 9; *Ga* 5, 21; *Ef* 5, 5.

El Nuevo Testamento habla de un dolor sensible («fuego») que aparece como eterno. Esta imagen del fuego la toma Cristo de los cadáveres de los rebeldes a Yavé que, en la visión de *Is* 66, 24, arden en un fuego inextinguible en el valle de Hinnon (Gehenna) en un texto que, ciertamente, no se refiere al castigo escatológico. En ese valle se había rendido culto a Baal y el mismo Ajaz había hecho pasar a sus hijos por el fuego en honor del dios falso (*2 R* 16, 3; 2 *Cro* 28, 3). En la visión de Isaías que habla de que todos los pueblos vendrán a contemplar la gloria de Yavé, dice así que encontrarán a la salida de Jerusalén, en el valle de Hinnon, el espectáculo de los rebeldes a Yavé ardiendo en el fuego.

Pues bien, Jesús se refiere con esos lamentos al castigo escatológico: *Mt* 25, 41 ss y 49 ss hablan de que Dios arrojará a los impíos al horno de fuego, allí será el llanto y el rechinar de dientes. «Y si te escandalizare tu mano, córtatela; más te vale entrar manco en la vida que no con las dos manos ir a la gehenna, al fuego inextinguible...» (*Mc* 9, 43-48). Este fuego es eterno (*Mt* 25, 41), de modo que el infierno constituirá el tormento eterno: «E irán estos al tormento eterno; mas los justos a la vida eterna» (*Mt* 25, 46).

Comenta Ratzinger a propósito de estos textos que «no hay justificación que valga; la idea de la condenación eterna que se formó inmediatamente en el judaísmo de los siglos últimos antes del cristianismo está fuertemente enraizada en la doctrina de Jesús como en los escritos apostólicos. En este sentido, el dogma está sobre terreno firme, si se habla de la existencia del infierno y de la eternidad de sus penas»[15].

Los santos Padres han mantenido la doctrina bíblica del infierno. Ciertamente, en el siglo III introdujo Orígenes la doctrina de la *apokatás-*

[15] J. RATZINGER, o.c., 201.

tasis, según la cual, los impíos, tras un castigo temporal, quedarían definitivamente salvados. La mayoría de los Padres contemporáneos a Orígenes mantuvieron, sin embargo, la doctrina tradicional. Y el pensador de Alejandría fue condenado en el sínodo Endemousa (en Constantinopla) en el año 543, después de que Padres como san Agustín rechazaran totalmente su doctrina como contraria a las palabras de Cristo. A partir de dicho sínodo, el consentimiento de los Padres, tanto orientales como occidentales, fue unánime. San Jerónimo, que en un principio había defendido la idea de Orígenes, la atacó después con decisión.

La doctrina del magisterio ha sido también constante. Ya el símbolo *Quicumque* (D 76) afirma la existencia y la eternidad del infierno. Hemos citado anteriormente el sínodo Endemousa (D 411) que condena la posición de Orígenes. Pero la definición del infierno aparece en el IV Concilio de Letrán (año 1215), que enseña así en su profesión de fe: «Todos los cuales resucitarán con sus propios cuerpos que ahora tienen, para que reciban según sus obras, ya hayan sido buenos o malos, los unos con el diablo, pena perpetua, y los otros con Cristo, gloria sempiterna» (D 801). La constitución *Benedictus Deus* define también que, «según común ordenación de Dios, las almas de los que mueren en pecado mortal enseguida después de la muerte descienden a los infiernos, donde son atormentadas con penas infernales» (D 1002).

El Vaticano II expresa el deseo de que «no como a siervos malos y perezosos (cf. *Mt* 25, 26) se nos mande apartarnos al fuego eterno (cf. *Mt* 25, 41), a las tinieblas exteriores, donde habrá llanto y rechinar de dientes (*Mt* 22, 13 y 25, 30)» (LG 48).

El *Credo del pueblo de Dios* enseña también: «Los que respondieron al amor y piedad de Dios, irán a la vida eterna, pero los que los rechazaron hasta el final serán destinados al fuego que nunca cesará» (n 12).

El Catecismo se ha limitado a resumir la tradición de la fe: «Jesús habla con frecuencia de la «gehenna» y del «fuego que nunca se apaga» (cf. *Mt* 5, 22-29; 13, 42-50; *Mc* 9, 43-48) reservado a los que, hasta el fin de su vida, rehúsan creer y convertirse, y donde se puede perder a la vez el alma y el cuerpo (cf. *Mt* 10, 28). Jesús anuncia en términos graves que «enviará a sus ángeles que recogerán a todos los autores de iniquidad..., y los arrojarán al horno ardiendo» (*Mt* 13, 41-42), y que pronunciará la condenación: «¡Alejaos de mí, malditos, al fuego eterno!» (*Mt* 25, 41)» (CEC 1034).

«La enseñanza de la Iglesia afirma la existencia del infierno y su eternidad. Las almas de los que mueren en estado de pecado mortal descienden a los infiernos inmediatamente después de la muerte y allí sufren las penas del infierno: "el fuego eterno" (cf. D 76; 409; 411; 801; 858; 1002; 1351; 1575; SPF 12). La pena principal del infierno consiste en la separa-

ción eterna de Dios en quien únicamente puede tener el hombre la vida y la felicidad para las que ha sido creado y a las que aspira» (CEC 1035).

«Morir en pecado mortal sin estar arrepentido ni acoger el amor misericordioso de Dios significa permanecer separados de Él para siempre por nuestra propia y libre elección. Este estado de autoexclusión definitiva de la comunión con Dios y con los bienaventurados es lo que se designa con la palabra "infierno"» (CEC 1033).

Esta es, pues, la doctrina de la Iglesia sobre el infierno. Pero el hombre moderno presenta dificultades ante ella.

Pero ¿castiga Dios?

Frecuentemente, escuchamos el reproche de que no podemos creer en el infierno si es que creemos en un Dios misericordioso. ¿Qué Dios puede ser el que castiga para toda la eternidad?

Habría que contestar diciendo, en primer lugar, que el infierno solo se puede entender como la situación de aquellos que se autoexcluyen del perdón de Dios, la situación de aquellos que, en su soberbia, no quieren arrepentirse de sus pecados y no se dejan perdonar por Dios. Dios hace milagros con una persona que se arrepiente, pero no puede salvar al que no quiere. Este es el misterio, el modo como Dios respeta la libertad humana. Dios espera con dolor paterno la vuelta del hijo pródigo, pero no le obliga a volver.

No se condena uno por el mero hecho de tener unos pecados mortales cuanto por la decisión de no querer arrepentirse de ellos. Es la soberbia la que condena al hombre, la decisión de no dejarse perdonar por Dios.

Es fácil para el hombre moderno creer en un Dios abuelo que todo lo perdona, porque el hombre no conoce la hondura del pecado. El hombre moderno termina haciéndose un Dios a su medida y se atreve a llevarlo a su tribunal.

Pero olvida que de ese Dios que hizo el ridículo por nosotros en la cruz no se puede dudar, ciertamente, pero tampoco se puede abusar. El que se ríe de ese Dios que ha hecho el ridículo por nosotros en la cruz y del perdón que de ella nace, se cierra la única puerta que hay de salvación.

Como dice Ratzinger, Cristo no condena a nadie, él es pura salvación, y quien se encuentra en él, se halla en el lugar de la liberación y la salvación. La perdición no la impone Cristo, sino que se da donde el hombre se ha quedado lejos de él; la perdición se debe a la permanencia en lo propio[16].

---

[16] O.c., 192.

El misterio radica, pues, en el modo como Dios respeta la libertad del hombre. La omnipotencia y la misericordia de Dios solo tienen el límite de la libertad humana. Dice Juan Pablo II:

«Dios es Padre infinitamente bueno y misericordioso. Pero, por desgracia, el hombre, llamado a responderle en la libertad, puede elegir rechazar definitivamente su amor y su perdón, renunciando así para siempre a la comunión gozosa con él. Precisamente esta trágica situación es lo que señala la doctrina cristiana cuando habla de condenación o infierno. No se trata de un castigo de Dios infligido desde el exterior, sino del desarrollo de premisas ya puestas por el hombre en esta vida. La misma dimensión de infelicidad que conlleva esta oscura condición puede intuirse en cierto modo, a la luz de algunas experiencias nuestras terribles, que convierten la vida, como se suele decir, en "un infierno"»[17].

Por ello, el Papa habla del infierno como de una posibilidad real para todo hombre[18].

El cristianismo afirma, como recuerda Ratzinger, que la vida del hombre es algo serio. «El cristiano tiene que vivir con este jugárselo todo y con la conciencia de que está sucediendo así»[19].

La Iglesia sabe perfectamente que, predicando esto, no hace sino ser fiel a las palabras de Cristo. Decía L. Boff que, «si pudiese, anunciaría esta novedad: el infierno es un invento de los curas para mantener al pueblo sometido a ellos; es un instrumento de terror excogitado por las religiones para garantizar sus privilegios y sus situaciones de poder. Si pudiese, lo anunciaría y, ciertamente, significaría una liberación para toda la humanidad. Pero no puedo. Porque nadie puede negar el mal, la malicia, la mala voluntad, el crimen calculado y pretendido y la libertad humana. Por existir todo esto, existe también el infierno que, como decía el P. Congar, no es el de los diablos con cuernos, creado por la fantasía religiosa, pintado y descrito por predicadores fervorosos que estremecieron y atemorizaron a miles de personas, sino creado por el condenado mismo»[20].

La verdad es que han sido los santos los que, al conocer la profundidad del amor de Dios, han creído más en el infierno, porque nadie como ellos ha conocido la seriedad del pecado como ofensa personal a él. Nadie se condena por descuido, nervios o ignorancia. Dios juzga a cada uno según la verdad de su vida. Santa Teresita, que sufría pensando en los condenados, se consolaba pensando que solo estarán en el infierno los que tenían que estar.

---

[17] Catequesis, *ibíd.*
[18] *Ibíd.*
[19] O.c., 192.
[20] L. BOFF, *Hablemos de la otra vida* (Santander 1987[8]) 95-96.

¿Hay condenados de hecho?

Hoy en día, hay quien piensa que el infierno es una pura hipótesis, una mera posibilidad teórica, pero que de hecho no hay condenados. La Iglesia, afirman, no puede canonizar al revés, es decir, declarando que hay condenados de hecho, pues ello no pertenece al magisterio de la Iglesia que ella ha recibido en la línea de la salvación. Es cierto que la Iglesia no sabe de nadie concreto, porque no le ha sido revelado. Solo lo sabe de los demonios (CEC 391-295). Pero es preciso advertir que, si el argumento anterior se tomara en serio, la Iglesia, como bien recuerda Pozo[21], no habría podido decir nada sobre el infierno. De él, en cambio, sabe por revelación que existe, que es eterno y que están en él no solo los demonios, sino todos los que rechazan su salvación y su perdón.

Es interesante recordar que, cuando en el Vaticano II se abordó el tema del infierno, un obispo pidió que se dijera que, de hecho, hay condenados, y la comisión del concilio (que da la interpretación oficial) respondió que no era necesario, pues se dice, con las palabras de Cristo, que «irán», «se condenarán», lo cual supone que habrá condenados[22].

Esta certeza de condenación referida al futuro la encontramos plásticamente expresada en san Pablo: «No os engañéis, ni los impuros, ni los idólatras, ni los adúlteros ni los afeminados ni los homosexuales, ni los ladrones ni los avaros, ni los borrachos ni los ultrajadores, ni los rapaces heredarán el reino de Dios» (*1 Co* 6, 9-10).

Hay una frase de Jesucristo en el Evangelio que hace pensar: «Esforzaos por entrar por la puerta estrecha, porque muchos, os digo, intentarán entrar, pero no podrán» (*Lc* 13, 22). El P. Iglesias, comentando esto en *Mt* 7, 13-14, afirma que, ante la pregunta de si son pocos los que se salvan, Cristo responde diciendo: Eso es curiosidad; vosotros esforzaos por seguir el camino estrecho[23]. Pero la verdad es que Jesucristo no responde solo con una exhortación, sino diciendo: «Muchos querrán entrar por ella y no podrán». Eso ya no es una exhortación, sino un dato, una información. Me explico.

Muchas veces, Jesucristo acude a imágenes que no hemos de tomar al pie de la letra, sino en el contenido que quiere transmitir. Así, por ejemplo, no hemos de pensar que en el más allá habremos de mantener un

---

[21] C. Pozo, o.c., 455.

[22] *Actas del concilio Vaticano II*, vol. III, pars VIII (Vaticano 1976) 144 ss. Esta respuesta supone que habrá condenados según la interpretación del concilio. Pero V. Borragán (*¿Nos salvaremos todos? ¿Se condenará alguno?*, Edibesa Madrid 2004, p. 76) malinterpreta el concilio advirtiendo que este no dijo que irán al infierno con seguridad, pero olvida que el concilio habla en futuro y no en condicional.

[23] M. Iglesias, *Nuevo Testamento* (Madrid 2003) 72.

diálogo preguntando cuándo le vimos al Señor directamente enfermo o desnudo y no le asistimos. Lo que el Señor quiere enseñar es que no solo le ofendemos a él cuando directamente le ultrajamos, sino cuando olvidamos la caridad con el prójimo. Es claro que el diálogo como tal no se dará en el cielo. Pero la frase: «Muchos querrán entrar por la puerta estrecha y no podrán» lo único que quiere transmitir es eso: que habrá muchos que se condenan. No quiere decir otra cosa, aunque la Iglesia no sabe ni cuántos ni quiénes son. La Iglesia no sabe de nadie en concreto; pero no puede negar las palabras de Cristo[24].

Esta posibilidad de condenación para cada uno de nosotros no es meramente teórica. Olvidamos que el pecado es un hecho, dice Ruiz de la Peña, y «en este hecho emerge nítidamente el carácter real, no especulativo, de la posibilidad del infierno. O mejor, en el hecho del pecado, la posibilidad se realiza ya como facticidad (a la que solo falta la consolidación para convertirse en lo que las fuentes llaman "muerte eterna") de modo semejante a como la gracia es ya incoación real de la vida eterna»[25].

La respuesta sobre el infierno como hecho se resuelve con la respuesta sobre si el hombre es capaz de cometer pecados mortales y rechazar el perdón de Dios en esta vida, rechazando el arrepentirse de ellos[26]. La amistad de Dios no es algo que se impone, sino algo que se acepta o que se rechaza, por ello le es connatural el hecho de ser rechazada. De ahí que «la escatología cristiana tiene que hablar del infierno»[27].

En cuanto a la posibilidad de que Dios aniquile a los condenados es algo incompatible con la antropología cristiana. Dios no puede renegar

---

[24] Son palabras estas de las que, lógicamente, se deduce que habrá condenados y, por ello, suelen ser olvidadas frecuentemente. El tema de las dos puertas o los dos caminos es un tema antiguo y estudiado en el judaísmo (*Dt* 30, 15-20; *Sal* 1; *Pr* 4, 1819; 12-28; 15-24). Aparece también 1Q5 3, 20-21, en la Didaché 1, 1-6, 2 y en la epístola a Bernabé 18, 1-21, 9. Como ejemplo de ellos tenemos lo que decía rabí Yohanan bar Zakkaín sobre el año 80 a. C.: «hay dos caminos ante mí: uno que conduce al jardín del Edén, el otro a la Gehenna (infierno) y no sé cuál se me va hacer tomar».

Pero, en el Evangelio, este tema tiene una nueva estructuración como reconoce M. de Tuya (*Biblia comentada*, Va, *Evangelios* (Madrid 1977) 120). En el Evangelio se refiere, ante todo, a la entrada del Reino, aunque sin excluir los deberes morales.

Ahora bien, al hacer referencia al Reino, el texto, tanto en *Lc* como *Mt* tiene también una clara connotación escatológica, pues como dice el comentario bíblico de S. Jerónimo (III/I, p. 377), el texto de *Lc* dice que muchos buscarán tarde, después del que el Reino haya venido; todos y cada uno deben esforzarse ahora. En *Lc*, los hombres no entrarán en el Reino, no porque no quieran, sino porque no podrán. En un momento determinado, el dueño de la casa se levantará y cerrará la casa, ya no podrán entrar más (*Lc* 13, 25). No le oyeron cuando había que oírle, no obraron como debían (*Biblia comentada*, Va, 154).

[25] J. L. Ruiz de la Peña, o.c., 267.

[26] *Ibíd.*, 263.

[27] *Ibíd.*, 265.

de la creación ni del hombre para disponer de su ser en orden a su existencia[28].

Se podría objetar que nadie conscientemente rechazaría su auténtica felicidad si la conociese como tal, nadie rechazaría el amor de Dios si lo conociese. Pero a esto responde el mismo Cristo en el evangelio de san Mateo cuando afirma que lo que hicimos con uno de los pequeños de este mundo lo hemos hecho con él (*Mt* 25, 45). Como dice L. Boff, «el que niega el infierno, no niega a Dios ni su justicia; niega al hombre y no lo toma en serio»[29]. El hombre es capaz de conocer el absoluto moral: sabe que es intrínsecamente malo matar, robar, fornicar, etc. Conoce la dignidad sagrada de la persona humana y es capaz de odiar consciente y libremente[30].

Las penas del infierno

En cuanto a las penas del infierno, hemos de decir que es dogmático que, junto a la pena de la pérdida de Dios (pena de daño), se da también la de sentido. El magisterio las ha distinguido hablando de penas desiguales (2° Conc. de Lyon: D 858; Conc. de Florencia: D 1306). La constitución *Benedictus Deus* habla de penas infernales (D 1002), por lo cual no se podría explicar la pena de sentido como mera repercusión de la privación de Dios. El magisterio frecuentemente define la eternidad del infierno mediante la definición de la pena de sentido («irán al fuego eterno», Símbolo *Quicumque:* D 76; «con el diablo pena perpetua», Conc. de Letrán IV: D 801; «los impíos irán al fuego que nunca cesará»: *Credo del pueblo de Dios*, n 12), lo que quiere decir que, aunque la privación de Dios sea la pena principal (cf. CEC 1035), la pena de sentido tiene la suficiente entidad como para no reducirla sin más a la repercusión de la falta de Dios. El mismo Cristo distingue los dos momentos: el apartamiento de él (apartaos de mí, malditos: *Mt* 25, 41) y el ser arrojado al fuego eterno «preparado para Satanás y sus ángeles» (*ibíd.*). No podemos olvidar que la condenación supone, junto con la pérdida de Dios, el compartir el destino de los demonios. Como recuerda Winklhofer, «en lugar de la vincula-

---

[28] *Ibíd.*, 267.

[29] L. Boff, o.c., 102.

[30] Borragán viene a negar esta capacidad preguntándose quién sería capaz de cometer un pecado mortal que le llevara a la muerte eterna. ¿Cuándo se cometerá un pecado que reúna todas las condiciones, con el deseo de ofender a Dios y de romper con él? ¿Qué sabemos nosotros de Dios? ¿A quién rechazamos en realidad? (O.c., 45). Pero pensamos que no es preciso tener una clara idea de Dios: basta con hacer el mal a uno de los pequeños consciente y libremente (*Mt* 25, 45).

ción con Dios surge una vinculación con el diablo, el *corpus diabolicum* al que aluden tantos textos de la Sagrada Escritura (*1 Jn* 3, 8; *Rm* 6, 6 ss)» [31].

Siendo, pues, cierto que no podemos tomar el fuego como una realidad material, puesto que en el más allá no cabe la existencia de un fuego como el de aquí (ya que los cuerpos resucitados son espirituales), ¿no cabría entender la pena de sentido como la frustración total de la existencia del hombre?

Efectivamente, en el infierno no se puede amar ni ser amado. Ni siquiera se puede buscar el fin natural del hombre (la verdad, el bien, la belleza). El infierno es la frustración total de la existencia humana bajo el dominio definitivo del diablo, que sí existe.

¿Es posible la esperanza?

A nivel individual, solo se puede tener tal esperanza cuando, junto con la confianza teologal en Dios, tenemos la certeza moral de vivir en gracia. Pero hay una cosa clara y que nos debe proporcionar una gran esperanza: el infierno no es para aquel que, con ayuda de la gracia, tiene capacidad de arrepentimiento. Dios hace milagros con todo aquel que tenga un corazón sencillo y arrepentido. En el pasado, se atormentaba a la conciencia con la posibilidad de un pecado en el último momento, con la angustia de un Dios que vigilaba nuestros pasos para sorprendernos furtivamente en un pecado oculto o desapercibido. Todo ello son caricaturas del infierno que han hecho mucho daño. Nos basta preguntarnos si tenemos una capacidad seria de arrepentimiento; si, cuando somos conscientes de un pecado, pedimos perdón a Dios y acudimos al sacramento de la penitencia. Hay algo que es enormemente consolador: Dios no salva solo a los santos, salva a los que humildemente piden perdón de sus pecados. Y solo Dios conoce la intimidad profunda de cada uno de los hombres, enviándoles las gracias necesarias para que pidan perdón. Solo la soberbia de no querer arrepentirse condena al hombre, precisamente

[31] A. WINKLHOFER, *Escatología:* CFT 1, 513. No convence la explicación de J. J. Alviar (*Escatología*, Pamplona 2004, 250 ss) cuando interpreta la pena de sentido como mera consecuencia de la falta de la visión de Dios (pena de daño). El Magisterio habla de penas distintas. Además, la situación del hombre separado definitivamente de la visión de Dios no sería tan trágica. Pensamos que es la misma situación de un hombre que, en este mundo, rechaza definitivamente la comunión con Dios. No queda totalmente corrompido, aunque no podrá cumplir todas las exigencias morales sin la gracia, pero sí algunas. Sigue siendo criatura, capaz de amar y de ser amado, de buscar el bien, la verdad y la belleza, aunque sea de modo imperfecto y precario. Su libertad queda dañada, pero sigue existiendo. El pecado no corrompe totalmente al hombre.

porque es la cerrazón a la misericordia divina, al perdón de Dios, pretendiendo una libertad absoluta.

Personalmente tengo que confesar que vivo con la esperanza de la salvación, porque creo tener, por la gracia de Dios, capacidad de arrepentimiento, hasta el punto de que no me humilla confesar mis pecados ante un representante de Cristo. En eso no tengo problema, por lo que vivo así en la paz y en la alegría que solo Dios da. Y esto es también lo que pido y espero para todos los hombres. Yo también tengo esperanza, la esperanza de que todos los hombres, bajo la gracia de Dios, se abran al arrepentimiento. Dios no salva sin la cooperación humana. El padre le perdona sin límites al hijo pródigo, que ha pedido perdón. Pero no conozco en la Escritura, desde David a san Pedro, un solo caso en el que Dios perdone sin arrepentimiento del pecador.

IV. APÉNDICE: LA TEORÍA DE H. U. VON BALTHASAR

Una teoría que últimamente ha sembrado no poca sorpresa e incertidumbre es la defendida por H. U. von Balthasar[32]. Según el teólogo suizo, podemos esperar confiados en la salvación de todos los hombres, basándonos en textos bíblicos. Él no habla de certeza, pero sí de esperanza.

Es claro que la teoría de Von Balthasar se ha extendido, creando confusión. Colzani, por ejemplo, que defiende con razón en su obra que, por parte de Dios, no hay dos vías: la de salvación y la de condenación, como dos vías simétricas queridas por Dios mismo, sino que de parte de Dios no ha habido otra cosa que una voluntad salvífica universal, defiende que depende solo del hombre su condenación real, porque Dios respeta su libertad[33]. Cuando el hombre se niega, suscita el rechazo de Dios[34]. Es posible rechazar a Dios y no podemos pretender que Dios salve a todos[35]. Pero el caso es que Colzani, después de haber afirmado eso, viene a decir, siguiendo a Von Balthasar, que la fuerza del amor de Cristo es tan grande que puede vencer todo pecado y así podemos esperar la salvación de todos[36].

Por ello queremos entrar en la argumentación de Von Balthasar.

---

[32] H. U. von Balthasar, *¿Qué podemos esperar?*, en: *Tratado sobre el infierno* (Valencia 1999); J. A. Sayés, *¿Cómo hablar hoy del infierno? Diálogo con H. U. von Balthasar*: Rev. Agust. 53 (2002) 141-171.

[33] G. Colzani, *La vita eterna*, 83.

[34] *Ibíd.*, 143.

[35] *Ibíd.*, 149.

[36] *Ibíd.*, 150.

Argumentación de Von Balthasar

Pues bien, podríamos preguntarnos ahora en qué se basa la confianza de Von Balthasar sobre la salvación de la humanidad. Como argumento fundamental sostiene que, en la Escritura, hay dos tipos de afirmaciones: las prepascuales, en las que Cristo habla de un doble resultado (salvación y condenación), y las postpascuales, en las que se nos habla de una salvación, dada a todos por la redención de Cristo.

Las sentencias prepascuales que hablan del doble resultado son las que ya hemos leído en *Mt* 25, 31 ss según los cuales, unos serán salvados y otros condenados.

Ahora bien, estos textos, que se refieren al juicio con doble resultado, no impiden la existencia de otros textos postpascuales que permiten una perspectiva de salvación universal. Así leemos en *1 Tm* 2, 4-5: «Dios, nuestro salvador, quiere que todos los hombres se salven y que lleguen al conocimiento de la verdad, pues solo hay un Dios y un solo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Jesucristo, que se entregó a sí mismo, para redención de todos». Por eso, la Iglesia puede hacer peticiones y súplicas para que todos los hombres se salven. Como dice también *1 Tm* 4, 10, «hemos puesto nuestra esperanza en el Dios vivo, que es el salvador de todos los hombres, principalmente, de los creyentes».

San Pablo, por su parte, habla de la misericordia de Dios para todos los pecadores, sean cristianos, judíos o paganos (*Rm* 11, 32), porque Dios ha reconciliado todas las cosas en él, así las del cielo como las de la tierra (*Col* 1, 20) y ha decidido recapitular todas las cosas en Cristo (*Ef* 1, 10), de modo que Dios no quiere que nadie se pierda, sino que todos vengan a penitencia (*2 P* 3, 9).

De todos modos, Von Balthasar es consciente de que, respecto a *1 Tm* 2, 4-5 y a otros textos parecidos, se le podrá responder diciendo que, efectivamente, Dios quiere que todos se salven, pero depende de cada uno que ello suceda, distinguiendo así, como ha hecho la teología, entre la voluntad salvífica antecedente de Dios y su aceptación subjetiva por parte de los hombres[37]. San Pablo habla, de hecho, de una posible perdición (*1 Co* 9, 11) de una doble retribución (*2 Ts* 1, 5-10), pues cada uno recibirá según lo que hubiera hecho, bueno o malo (*2 Co* 5, 10). Por ello, Von Balthasar, con una cierta ironía resignada, acepta la distinción entre voluntad antecedente y voluntad consecuente, entre la voluntad absoluta de Dios de salvar a dos y la voluntad condicionada a la libre aceptación del hombre[38]. Pero pensa-

---

[37] O.c., 30.

[38] *Un pequeño discurso,* en: *Tratado sobre el infierno,* 147.

mos que debería dejarse de ironías ante la distinción que da la teología, ya que es la misma distinción que hace san Juan: «tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna. Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que se salve por él. El que cree en él, no es juzgado; pero el que no cree, ya está juzgado porque no ha creído en el nombre del Hijo único de Dios» (*Jn* 3, 16-18).

Con todo, hay un par de textos, observa Von Balthasar, que hablan prescindiendo de todas distinciones: *Rm* 5, 12-21 y *Jn* 12, 32. El primero afirma que donde abundó el pecado sobreabundó la gracia y se afirma que todos quedan justificados. El otro texto afirma que, «cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (*Jn* 12, 32).

Pues bien, por nuestra parte, quisiéramos responder que el primer texto no habla de la justificación definitiva de los hombres. Lo que queda claro, en la perícopa, es que Cristo, por su muerte y resurrección, nos ha librado del pecado de uno solo, Adán, por el que entró la muerte en el mundo, refiriéndose claramente al pecado original. En toda la perícopa no se dice nunca que, por Cristo, quedamos ya definitivamente salvados de nuestros pecados personales.

Por lo que se refiere a *Jn* 12, 32 («cuando sea levantado, atraeré a todos hacia mí»), no hay que desvincularla de la frase anterior del v. 12, 31. El texto completo dice: «Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo ha sido echado fuera. Y yo, cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (*Jn* 12, 31-32).

Este ser levantado alude, en san Juan, a la subida en la cruz y a la resurrección y ascensión. Gracias al misterio pascual de Cristo, es enviado el Espíritu a todos los hombres, a los que atrae con su gracia (atraeré a todos hacia mí). El misterio pascual implica, pues, la victoria sobre el maligno y la donación de la gracia a todos. El texto hace alusión, claramente, a la victoria de Cristo, en su muerte y resurrección, sobre el maligno, como dice en *Jn* 16, 11: «el príncipe de este mundo está juzgado».

Jn 12, 31 dice que ya ha tenido lugar el juicio de este mundo y que es expulsado el señor de este mundo. Cristo va a la muerte confiando en el Padre y, en el momento de la máxima humillación, es exaltado en gloria y tiene lugar el juicio (crisis) de este mundo, dominado por el príncipe del mismo. El dominador de este mundo, sirviéndose de los judíos, había pensado someter a Cristo a un juicio inicuo con la pretensión de reducirlo a la nada, mientras que ha sido él el que ha caído en el juicio (*Jn* 16, 11) y ha sido derrumbado con todo su poder.

Von Balthasar, a nuestro modo de ver, no ha podido probar su tesis. Aparte de que hace interpretaciones discutibles de *Rm* 5, 12-21 y *Jn* 12, 32, olvida estudiar textos prepascuales como *Lc* 13, 22 y postpascuales

como *1 Co* 6, 6-10: «Ni los impuros ni los idólatras ni los adúlteros... heredarán el reino de Dios»[39].

La tesis que defiende en el segundo libro *Un pequeño discurso sobre el infierno* es la misma que en el libro *¿Qué podemos esperar?:* frente a los textos de amenaza hay otros que van derecho a esperar en la salvación para todos. Dice así: «Nosotros no negamos en absoluto que la serie de amenazas pierda su fuerza; negamos tan solo que la serie de amenazas quite su fuerza a las citadas expresiones de carácter universal. Y no afirmamos más que esto: que las expresiones nos dan derecho a esperar un favor de todos los hombres, que es como decir que nosotros no nos vemos constreñidos a dar el paso de las amenazas a la posición de un in-

---

[39] Como Von Balthasar, Borragán cita una serie de textos prepascuales de bendición y maldición, y otra serie de textos postpascuales que hablan de salvación de todos (o. c., 20-21). Hablando de S. Pablo y la Ley, olvida *1 Co,* 6, 9 (ni los ladrones ni los injustos ni los adúlteros heredarán el reino de los cielos) y olvida también comentar *Lc* 13, 22.

La tesis que defiende Borragán es que, si la salvación es gratuita, ha de ser universal y destinada a todos. Si dependiera de nuestros esfuerzos, la mayoría se condenaría (o. c., 11). ¿Nos salvamos por nuestras obras o nos salvamos por pura gracia? «No hay más que una solución: Dios es el que salva. Pero si Dios es el que salva, entonces la salvación es gratuita y tiene que ser universal; entonces no nos salvamos, sino que somos salvados; no conseguimos la salvación, sino que la recibimos; no la conquistamos a base de esfuerzos y méritos, sino que la acogemos con las manos abiertas. La salvación no es una tarea a realizar, sino un don a recibir; nada le preocupa a Dios como la salvación de sus hijos; si eso es así, entonces podemos hablar de la esperanza de una salvación universal. Dios debería castigarnos porque nosotros lo hemos estropeado todo, pero él nos salva como cualquier padre lo haría con sus hijos; el final de la historia humana no será la condenación, sino la salvación» (26). El pecado ha sido cubierto por la gracia. Jesús ha sido el único condenado por el Padre: él ha muerto por todos (22).

Y nada de distinguir entre la salvación objetiva (la que Dios ha realizado en Cristo) y salvación subjetiva (la que está por hacer de parte del hombre), lo cual daría lugar a pensar que, en el fondo, la salvación se conquista por el esfuerzo. Pero es Dios el que salva, nosotros recibimos la salvación, que no es resultado de nuestro esfuerzo.

Llegados a este punto, se impone una aclaración por nuestra parte. Es cierto que la salvación es don: nosotros no tenemos capacidad para cumplir todas las exigencias morales con nuestras propias fuerzas en virtud del pecado original y de la concupiscencia que queda en los bautizados. Ahí viene la gracia, pero la gracia no elimina nuestra cooperación y nuestro esfuerzo. Somos libres de aceptarla y de rechazarla cerrándonos a la conversión. Y ello no se hace sin esfuerzo y sin mérito de nuestra parte.

Sigue diciendo Borragán que un Dios que condenara para siempre no sería un Dios para el hombre (30). Pero respondemos que Dios no salva a uno que no se deja salvar y que no pide perdón. Espera al hijo pródigo pero no le obliga a volver. Ese es el misterio: el modo como Dios respeta la libertad humana.

Llega incluso a decir Borragán que, si no nos salvamos, sería también culpa de Dios (38). Pero esto es ya defender la predestinación aunque no use este término. Y, en efecto, viene a decir en varias ocasiones que a Dios le sobran recursos para obrar la salvación del hombre sin su colaboración, pues sin forzar su libertad puede quebrantar su corazón (30-40). Así lo hizo con los profetas. Pero olvida Borragán que la gracia profética era un carisma; la gracia de la salvación es la inhabitación de Dios en el hombre, su amistad, y una amistad que se impone no es amistad.

Borragán tiene la convicción de que nadie se condena (65). Y se pregunta cómo Jesús podría hablar del infierno cuando ha venido a salvar a todos. Jesús no fue el predicador del infierno sino del reino de Dios. Y así Borragán sugiere que haya sido S. Mateo el que introdujo textos como 25, 31-46, en el que Cristo arroja al infierno a los que han obrado

fierno lleno de nuestros hermanos y hermanas con lo que destruiríamos nuestra esperanza»[40].

A veces, el lector podría sintonizar con estas frases de Von Balthasar interpretando su esperanza como el legítimo deseo de que todos se salven. Pero la tesis de Von Balthasar va más allá de ese legítimo deseo, sosteniendo que en la Biblia hay frases de las que se podría inferir la esperanza de una salvación fáctica para todos, lo cual contradice las palabras de Cristo y de san Pablo.

---

mal y abre el cielo a los que han obrado bien (61). Pero realmente atribuir esto a una invención de S. Mateo resulta ridículo.

Es cierto que la salvación no se hace sin la gracia, de ahí la justificación por la fe de la que habla S. Pablo en cuanto que la fe es el acceso ordinario a la gracia (*Rm* 5, 1-2); pero no se puede decir que el evangelio no ofrece una ley para observar, sino una gracia para vivir (111). Es falso decir que Jesús no dijo: «Haz esto y vivirás», pues lo hizo ante el joven rico (*Mt* 19, 17-18). Olvida también que el defensor de la justificación por la fe ha escrito: «Ni los impuros ni los idólatras ni los adúlteros heredarán el reino de los cielos» (*1 Co* 6, 9). El hombre se salva con el don de la gracia, que implica también su libre cooperación, de modo que Trento defendió que las obras del justificado son dones de Dios y méritos del hombre con los que merece la vida eterna (D 1582) en contra de lo que dice Borragán (119).

[40] *Un pequeño discurso,* ibíd., 149.

Capítulo VII

LA PARUSÍA

Con el término de «Parusía» (visita; los griegos entendían por ella la visita de un rey o príncipe a una ciudad) entendemos la venida del Señor en la gloria que para los judíos estaba íntimamente relacionada con el día de Yahvé.

I. ANTIGUO TESTAMENTO

En el Antiguo Testamento aparece el llamado «Día de Yahvé» que cifra todas las esperanzas que Israel tenía para el futuro. El pueblo de Israel no llegó a la idea de Dios mediante una reflexión filosófica, sino a través de una experiencia de sus intervenciones en la historia para salvarle. La intervención de Dios para liberarle de Egipto y el consiguiente establecimiento de la alianza con él en el desierto es lo que hace que Israel espere la venida de su Dios en el futuro. Esta esperanza se hace aún más fuerte en el destierro de Babilonia donde esperan no solo la liberación de la esclavitud padecida, sino la implantación definitiva del Reino de Dios.

Y así surge el concepto de «Día de Yahvé» (*Am* 5, 18; *Is* 2, 12-22); concepto que implica la esperanza en el día de Yahvé que había de intervenir para aniquilar a los enemigos de Israel, junto con la restauración de Israel. Claramente aparece ese día como día de juicio sobre los gentiles y sobre el mismo pueblo de Israel, ya que salvará al resto de Israel. El día de Yahvé posee una cierta ambivalencia, porque, al tiempo que supone una promesa de salvación, posee también un aspecto terrible, en especial para los infieles: «Día de ira el día aquel, día de angustia y de aprieto, día de devastación y de desolación, día de tinieblas y de oscuridad, día de nublado y densa niebla» (*So* 1, 5). En los profetas preexílicos, anota Alviar[1],

[1] J. J. ALVIAR, *Escatología*, 54.

tiene un aspecto consolador y temible al mismo tiempo. En cambio, los profetas del exilio, ante el castigo que sobreviene al pueblo, acentúan más el mensaje de consuelo para el día de Yahvé, de modo que Dios restablecerá a Israel y castigará a los enemigos. Se abre también una esperanza a un horizonte trascendente, en la medida en que crece el anhelo de una futura presencia de Yahvé verdaderamente duradera[2]. Isaías habla ya con términos apocalípticos de «los cielos nuevos y la tierra nueva» (*Is* 65, 17).

Pero, lógicamente, el concepto del «Día de Yahvé» se une con el de la esperanza mesiánica. Desde que Natán anunciara a David la esperanza de un descendiente suyo que reinaría definitivamente en Israel (*2 S* 7, 1-16), el pueblo judío centró toda su esperanza en la llegada del Mesías. Los salmos y los profetas han acentuado cada vez más la esperanza mesiánica. Leemos, por ejemplo, en *Jr* 23, 5-6: «Mirad que vienen días (oráculo de Yahvé) en que suscitaré a David un germen justo: reinará un rey prudente, practicará el derecho y la justicia en la tierra. En sus días estará a salvo Judá, e Israel vivirá en reposo. Y este es el nombre con el que le llamarán: Yahvé, nuestra justicia».

Ya en pleno exilio, Ezequiel alude al vástago que se convertirá en el cedro magnífico (*Ez* 17, 22-24). Ezequiel habla de un descendiente de David que será pastor único (*Ez* 34, 23-24), rey para todos (*Ez* 27, 24-25).

A la vuelta del exilio, en el tiempo de la reconstrucción de Jerusalén, exclama Zacarías: «Exulta sin freno, Hija de Sión, grita de alegría, Hija de Jerusalén. He aquí que viene a ti un rey: justo él y victorioso, humilde y montado en un asno, en un pollino, cría de asna» (*Za* 9, 9-10).

El reino queda, por tanto, unido a la esperanza mesiánica.

Pero esta esperanza mesiánica tendrá una coloración especial en el libro de Daniel, escrito entre los años 167-164 a.C. y perteneciente a la apocalíptica judía, que habla del Hijo del hombre.

El movimiento apocalíptico proviene del ambiente de siglo II a.C. Se trata de una revelación que se realiza a través de visiones, apariciones, raptos, en los que Dios descubre el fin próximo de este mundo. Los apocalípticos son videntes que tratan de descubrir el transcurso de la historia. A diferencia de los profetas, no se presentan como hombres que anuncian el mensaje de Dios por medio de la palabra, sino que se sirven de imágenes y comparaciones que necesitan a veces de una ulterior interpretación. Los escritores de este tiempo no escriben con su nombre, sino que se ocultan bajo el nombre de personajes famosos del pasado: Henoch, Moisés, Baruc, Daniel.

---

[2] *Ibíd.*, 55.

La literatura apocalíptica es un literatura de consolación. Nace en tiempos de crisis, angustia y sufrimientos, con el objeto de inyectar al pueblo, en medio de la dominación extranjera, una esperanza en la victoria final de Dios y de las fuerzas del bien. Son visiones de futuro que, frente a la actual tribulación, alimentan la esperanza de un tiempo mejor y proporcionan consuelo para el presente. Esta literatura expresa así el ardiente deseo del pueblo de liberarse de la persecución y de ver llegar al Mesías. Este deseo se eleva hasta la visión grandiosa del fin de este mundo, como fin de toda la aflicción humana y triunfo del Mesías.

En la visión de Daniel (*Dn* 7, 1-28) aparecen cuatro bestias que salen del mar y que representan a cuatro reinos. A continuación se dice:

«Se aderezaron unos tronos, y un anciano se sentó. Su vestidura, blanca como la nieve; los cabellos de su cabeza, puros como la lana. Su trono, llamas de fuego, con ruedas de fuego ardiente. Un río de fuego corría y manaba delante de él. Miles de millares le servían, miríadas de miríadas de pie delante de él. El juicio abrió sesión y se abrieron los libros.

Miré entonces atraído por el ruido de las grandes cosas que decía el cuerno, y estuve mirando hasta que la bestia fue muerta y su cuerpo destrozado y arrojado al fuego. A las otras bestias se les quitó el poder, si bien se les concedió una prolongación de vida durante un tiempo y hora determinados.

Yo seguía contemplando las visiones de la noche; y he aquí que en las nubes del cielo venía como un Hijo del hombre. Se dirigió hacia el anciano y fue llevado a su presencia. A él se dio el imperio, honor y reino y todos los pueblos, naciones y lenguas le servían» (*Dn* 7, 9-14).

Este misterioso «Hijo del hombre» no proviene del mar como las bestias, sino del cielo llegando a la tierra, al lugar donde son juzgadas las bestias. Aparece sobre la nube como figura trascendente (no olvidemos que, en el Antiguo Testamento, la nube es el lugar de la aparición de Dios: *Ex* 13, 21; 33, 9; *Is* 19, 1; *Sal* 104, 3), se acerca al anciano de días y es descrito con rasgos con los que en otros lugares se describe al mismo Yahvé (*Is* 6, 1-3). A pesar de estos rasgos celestes, el Hijo del hombre tiene apariencia de hombre.

Ciertamente, este misterioso Hijo del hombre no puede ser el pueblo de Israel, pues en la mentalidad judía no cabe situar al pueblo en la nube, en el lugar de Dios. Tiene una clara coloración mesiánica, puesto que se habla de un nuevo reino que se instaura. Esta figura que en la visión de Daniel recibe el reino y a quien sirven todos los pueblos, en una mentalidad judía no puede ser otra que el Mesías que inaugura la nueva época anunciada por los profetas. Si las cuatro bestias representan a cuatro reinos, el Hijo del hombre es el heredero triunfante del reino mesiánico. Pero, como se ve, se trata de un Mesías con caracteres trascendentes.

II. NUEVO TESTAMENTO

Lo realmente inaudito en la predicación de Cristo es que, como ya vimos, tiene la conciencia de presentar en su persona misma la llegada del reino; pero habla y distingue dos venidas mesiánicas. En el momento en que Jesús desaparece en la Ascensión, un ángel dice a los discípulos: «Galileos, ¿por qué estáis parados mirando al cielo? Ese Jesús elevado sobre vosotros al cielo vendrá así como lo habéis visto ir al cielo» (*Hch* 1, 11). Jesús habla de sí mismo como el Hijo del hombre, que vendrá sobre la nube, glorioso y lleno de poder (*Mt* 13, 41; 14, 39; 16, 27; 17, 9.23; 19, 28; *Mc* 8, 38; *Lc* 12, 8; 17, 22; *Jn* 1, 51; 3, 13; 6, 62; 12, 23-24; 13, 31). Jesús mismo dice ante el Sanedrín que él es el Hijo del hombre que vendrá sentado a la diestra del Poder y sobre la nube del cielo (*Mc* 14, 62). El reino que Cristo ha instaurado en la tierra está también ligado a la parusía cuando aparezca el Hijo del hombre y diga a los justos: «Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del reino preparado para vosotros desde la creación del mundo» (*Mt* 25, 34).

1. LA PARUSÍA EN LA IGLESIA PRIMITIVA

Es un hecho incuestionable que la Iglesia primitiva esperaba como inminente la llegada del Señor. A partir de la Ascensión, en la Iglesia primitiva se da una fuerte nostalgia del Señor. La *Didaché* es testigo de la oración de la Iglesia primitiva: *maranatha*, Ven, Señor[3]. En *1 Ts* domina la perspectiva de una llegada inminente de Cristo, hasta el punto de que Pablo tiene la convicción de que estará todavía vivo en el momento del advenimiento del Señor (*1 Ts* 3, 15-17). El problema que se le plantea a Pablo, como ya hemos tenido ocasión de ver, es el que le plantean los mismos tesalonicenses en cuanto que ven que la parusía se retrasa y se da el caso de cristianos que han muerto y no han podido participar de ella. San Pablo responde diciendo que con la venida del Señor serán los muertos (que supone dormidos: *1 Co* 15, 18) los que salgan al encuentro del Señor (*1 Ts* 4, 13-17).

En la segunda Carta a los Tesalonicenses cambia ya la situación. San Pablo se encuentra con la problemática de una comunidad que, con el pretexto de la venida próxima del Señor, se dedica a la buena vida, abandonando el trabajo y provocando agitaciones. Es el momento en el que Pablo se dedica a la exhortación de estos fieles y revela no ya lo re-

[3] *Didaché* X, 6.

pentino de la llegada del Señor, sino las situaciones que la anuncian: «Primero tiene que venir la apostasía y manifestarse el hombre impío, el hijo de la perdición, el adversario que se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto, hasta el extremo de situarse él mismo en el santuario de Dios y proclamar que él mismo es Dios. ¿No os acordáis que ya os dije esto cuando estuve con vosotros? Vosotros sabéis qué es lo que ahora le retiene, para que se manifieste en su momento oportuno. Porque el misterio de la impiedad ya está actuado. Tan solo con que sea quitado de enmedio el que ahora le retiene, entonces se manifestará el impío, a quien el Señor destruirá con el soplo de su boca y aniquilará con la manifestación de su venida» (*2 Ts* 2, 3-8).

Habla, pues, san Pablo de una gran apostasía antes de la venida del Señor y de la manifestación del hijo de la perdición, que se manifestará al final de los tiempos y que, sin ser Satanás, actuará como instrumento suyo. Intentará seducir a los hombres con su poder satánico, levantándose por encima de Dios y de las cosas santas. El texto, de por sí, recuerda el P. Iglesias[4], no aclara si el Hijo de la perdición es una persona individual o una colectividad. Sentarse en el santuario de Dios, comenta también el P. Iglesias, es ocupar su puesto, usurpar prerrogativas y derechos propios de Dios. «En realidad, el santuario de Dios podría ser una denominación simbólica de la Iglesia»[5]. Ahora Satanás no puede llevar a cabo plenamente su plan secreto de oposición a la obra salvadora de Dios. La plena manifestación del anticristo está siendo obstaculizada porque hay algo o alguien que le retiene (el sujeto gramatical va en neutro en el v. 6 y en masculino en el v. 7), pero el misterio de la iniquidad está ya actuando como anticipo de la lucha o confrontación final[6].

Es en *1 Jn* 2, 18; 4, 3; *2 Jn* 7 donde se da a este adversario el nombre de anticristo. La parusía del Señor se convierte, en este contexto, en confrontación victoriosa con el adversario.

El mismo Pablo confiesa que el día del Señor llegará como un ladrón en medio de la noche (*1 Ts* 5, 2) y llega incluso a considerar la posibilidad de morir antes de su llegada (*2 Co* 5, 3) poniendo en guardia a los que la creen inminente (*2 Ts* 2, 1 ss). No olvidemos tampoco que Pablo tiene conciencia de que la salvación ha de llegar a los gentiles (*Rm* 11, 25).

La segunda Carta de Pedro, por su lado, tuvo que salir al paso contra el escepticismo y las burlas que provocaba el retraso de la parusía anunciada y advertir que quizá el Señor se retrasaba para dar a todos la oportunidad de la conversión (*2 P* 3, 3).

---

[4] M. IGLESIAS, *Nuevo Testamento* (Madrid 2003) 818.
[5] *Ibíd.*
[6] *Ibíd.*, 819.

Lo cierto es que para la comunidad primitiva no supuso trauma alguno el que Cristo retrasara su venida, pues los apóstoles sabían muy bien que tenían que llenar el tiempo intermedio entre sus dos venidas, que es el tiempo de la Iglesia, el tiempo de los gentiles, como dice Lucas (21, 24) con la misión de llevar el Evangelio hasta el fin del mundo según el mandato del Señor (*Mt* 28, 19). Y si en un principio los apóstoles nombraron más bien colaboradores suyos en el ministerio *(presbiteroi, episcopoi),* a medida que se acercaba el fin de sus días, pensaron ya en una sucesión apostólica por medio de hombres que tuvieran todos sus poderes, incluso el de la ordenación de presbíteros. Este es el caso de las cartas a Tito y Timoteo.

Podríamos preguntarnos con todo por qué la comunidad primitiva tuvo la persuasión de que Cristo llegaría pronto. Y podríamos responder que quizá ello se debió al modo apocalíptico con el que el mismo Señor anuncia su venida (cf. *Mc* 9, 1; *Mt* 20, 23) anunciándola como inminente (el futuro ya es presente, colocando el tiempo presente como posible destinatario de la venida final); pero sobre todo, como señalan Jan T. Nelis y J. Ponthot, habría que pensar que fue decisiva la impresión que causó la resurrección de Cristo como acto divino inaugural de la nueva era[7]. Aquel acontecimiento no esperado y decisivo, aquel acontecimiento glorioso de victoria y de triunfo, les hizo pensar en un fin inminente del sufrimiento y las tribulaciones, porque inauguraba una victoria definitiva y gloriosa de Cristo que les hizo conscientes del triunfo definitivo del cristianismo.

Lo cierto es que, si muchos Padres apostólicos se refieren a sus tiempos como los «últimos días» (*1 Carta de Clemente, Carta de Bernabé* entre otros), san Ireneo y Tertuliano ya no hablan del retorno del Señor como algo inminente y san Justino distingue formalmente las dos venidas del Señor, la que se ha realizado en la carne y la que se realizará en la gloria: «Yo distingo dos venidas suyas: una en que fue por nosotros traspasado; otra en que reconoceréis a Aquel a quien traspasasteis, y vuestras tribus se golpearán el pecho», dice a los judíos[8].

La expectación del retorno del Señor decreció a partir de la conversión de Constantino, al tiempo que, al cesar las persecuciones, decae el anhelo de la venida del Señor, de modo que los Santos Padres la presentan como un encuentro lejano, y se centran en la consideración de la muerte individual. Los grandes debates cristológicos y trinitarios llegaron a preocupar tanto que contribuyeron al desinterés por la parusía, como bien ha demostrado Daley[9].

---

[7] *Parusía:* DEB, 1185.
[8] *Dial. cum Tryph.*, 32, 21.
[9] B. Daley, *The Hope of the Early Church* (Cambridge 1991).

San Agustín, por su lado, quita importancia a la cuestión de las fechas de la Parusía, resalta la vigilancia que se ha de tener en todo momento y ofrece una interpretación espiritual de los últimos tiempos[10].

2. CRISTO Y EL ANUNCIO DE LA PARUSÍA

Tenemos que preguntarnos si, realmente, Cristo esperaba la venida inminente del reino de Dios en poder y gloria. La dificultad viene de textos como este: «Os digo en verdad: hay algunos de los que están aquí que no probarán la muerte sin ver antes el reino de Dios, venido ya con poder» (*Mc* 9, 1; cf. *Mt* 10, 23). En el sermón escatológico (*Mt* 24, 34; *Mc* 13, 30), Cristo afirma que no pasará todo esto (Cristo se refiere al fin del mundo) sino en el marco de esta generación.

La verdad es que, en el sermón escatológico (tanto en la versión de Mateo como de Marcos), Cristo se refiere al doble acontecimiento de la destrucción del templo y de la venida final del Hijo del hombre, ambos precedidos de sus respectivos signos. La venida final en el marco de esta generación (*Mc* 9, 1; *Mt* 10, 23) es también una referencia a la venida final del Hijo del hombre.

Solo desde la perspectiva de lo que es el género apocalíptico cabe entender textos como estos. En el mundo apocalíptico, señala Rigaux[11], toda espera se presenta como espera de una intervención inminente de Dios. Esperar un acontecimiento que ataña solo a otra generación no levantaría nunca ni un movimiento político ni religioso.

Como dice Nocke, es propio de la apocalíptica la creencia de que Dios acorta el tiempo, pues de otro modo nadie podría resistir la tribulación[12]. Por ello, en la literatura apocalíptica, se da una conexión tan profunda entre presente y futuro: el futuro es ya presente. Así el modo de hablar apocalíptico (que Jesús emplea) sirve a la parénesis, a la exhortación a la vigilancia, en cuanto que coloca al tiempo presente como posible destinatario de la venida final del Hijo del hombre. Por ello, las fórmulas de cercanía son un modo de expresar la seguridad de la venida final del Hijo del hombre y la posibilidad de que esto suceda ya[13].

Se pregunta Rigaux si las palabras enigmáticas que hacen referencia a la venida de Cristo en el marco de esta generación no responden a esta

---

[10] *De Civ. Dei* XX, 7. Cf. J. J. ALVIAR, o.c., 67.

[11] B. RIGAUX, *La seconde venue du Messie*, en: AA. VV., *La venue du Messie. Messianisme et Eschatologie* (Lovaina 1962) 190.

[12] F. J. NOCKE, *Escatología* (Barcelona 1989) 43.

[13] C. POZO, *Teología del más allá* (Madrid 1991) 212-213.

mentalidad apocalíptica que presenta el fin como inminente. Decir que Jesús ha señalado el fin para esta generación y que se ha equivocado contradiría, en efecto, los textos más claros. Basta tener en cuenta el género literario apocalíptico que Jesús utiliza para sacar a esos textos del terreno de lo falso y lo verdadero y colocarlos así en el marco de la vigilancia y la espera que les es propio. Decir que el fin va a ocurrir en esta generación expresa la seguridad del mismo y hace a la generación presente consciente de que puede ser destinataria del mismo.

Por otro lado, en textos como el sermón escatológico, Cristo se refiere a dos acontecimientos distintos: la destrucción del templo y la venida final del Hijo del hombre. En interpretaciones judías de orientación apocalíptica, era frecuente la convicción de que la llegada final del Hijo del hombre iría precedida de la destrucción del templo y de la ciudad (*Dn* 9, 27; 11, 31-12, 11). Por ello, la destrucción del templo la presenta Cristo como signo anunciador de su venida final, distinguiendo los dos acontecimientos.

Incluso la exégesis avala la interpretación de que la frase conflictiva «no pasará esta generación...» se refiere al fin de la alianza antigua y comienzo de la nueva era con la resurrección de Cristo: mientras todas estas cosas (se le había preguntado al principio cuándo será la destrucción del templo) tendrán lugar en el marco de esta generación, en cambio *(de),* de la llegada última del Mesías, Jesús dice no saber nada[14], ni los ángeles ni el Hijo, solo el Padre (*Mt* 24, 36).

---

[14] Según la interpretación más frecuente, Jesús está hablando en este discurso de dos temas: de la destrucción de Jerusalén (*Mt* 24, 4-25, *Mc* 13, 5-23) y de la parusía o venida final del Hijo del hombre (*Mt* 26, 26-31; *Mc* 13, 24-27). Lo difícil del discurso es discernir los versículos que se refieren a cada uno de los acontecimientos. La destrucción de Jerusalén y el fin del mundo aparecen aquí, más bien, como mezclados y fundidos; y es que, aunque los dos acontecimientos sean cronológicamente distintos, en el género literario de la apocalíptica tienen cierta conexión entre sí. La ruina de Jerusalén señala en el texto el fin de la Antigua Alianza y es descrita con todas las imágenes de la apocalíptica judía, al igual que el fin del mundo. La ruina de Jerusalén, que señala la destrucción de la Antigua Alianza, coincide con la glorificación de Cristo a raíz de su muerte, dando lugar a una época que es la época de la Iglesia. Solo al final de esta etapa vendrá el Hijo del hombre en poder y gloria para juzgar a los hombres.

Hay que observar que el diálogo de los discípulos con Jesús comienza por la constatación por aquellos de la grandiosidad del templo (*Mt* 24, 1), del que Jesús dice que no quedará piedra sobre piedra (*Mt* 24, 2). Y los discípulos le hacen una doble pregunta: cuándo sucederán estas cosas (la destrucción de Jerusalén) y cuál será la señal de la parusía y del fin del mundo (*Mt* 24, 2).

La respuesta de Jesús parece distinguir entre la destrucción del templo y el fin del mundo. Habrá guerra, terremotos, catástrofes (modo apocalíptico de describir la destrucción del templo de la ciudad santa), pero todavía no será el fin (*Mt* 24, 6).

Antes que venga el fin del mundo y la llegada del Hijo del hombre, el Evangelio será predicado por todo el mundo (*Mt* 24, 14). La desolación de la abominación (*Mt* 24, 15) con la que, al parecer, Daniel designaba a un altar pagano que Antíoco Epifanes erigió en el templo de Jerusalén, encontrará su plena realización cuando las tropas romanas ocupen y

Lo decisivo es que, inaugurado el nuevo eón con la muerte y resurrección de Cristo, la Iglesia espera su venida final sin saber a ciencia cierta cuándo tendrá lugar. Los sinópticos distinguen los dos acontecimientos: la destrucción del templo y la venida final del Señor. Mientras Marcos, hablando del templo, se limita a dar una indicación vaga («en esos días»: *Mc* 13, 24) de la venida del Señor y Mateo apela a una indicación redaccional: «Inmediatamente después de aquellos días» (*Mt* 24, 29), Lucas

---

destruyan Jerusalén y el templo. Pero no es este el momento de quedarse en Jerusalén esperando la llegada del Mesías glorioso. Por el contrario, hay que huir a los montes (*Mt* 24, 16). Las calamidades de estos días se abreviarán en atención a los elegidos (*Mt* 24, 22), que no pueden ser otros que los que han abrazado el Evangelio.

Jesús advierte que no se haga caso de los falsos profetas y mesías que se presentarán. No se deben dejar seducir por los que digan: el mesías está aquí o allí, pues la venida del Hijo del hombre aparecerá como un relámpago visible (*Mt* 24, 27). Será algo muy claro. De la misma manera que el vuelo de los buitres hace patente la existencia de carroña (*Mt* 24, 28), la venida final del Hijo del hombre quedará patente a todos, será precedida de signos claros (oscurecimiento del sol, de la luna, de las estrellas, y aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre [*Mt* 24, 29-30]). Cuando se vean todos estos signos es cuando se puede estar seguro de que llega el fin (*Mt* 24, 33). El Hijo del hombre llegará, de todos modos, en el momento menos esperado.

Así pues, la distinción entre la destrucción del templo y los signos de la venida final del Hijo del hombre queda hecha por Jesús. Otra cosa es determinar qué versículos pertenecen a un acontecimiento y a otro. Ahí está la dificultad de pasajes como: *Mt* 24, 34: «en verdad os digo que no pasará esta generación sin que estas cosas sucedan», en un contexto en el que parece que Jesús está hablando del fin del mundo. Quizá cabe pensar que Jesús en su discurso hubiese distinguido mejor las perspectivas.

Con todo, no es descabellado pensar que al doble plano que presenta Jesús (destrucción de Jerusalén y el fin del mundo) corresponda su afirmación de que, mientras todas estas cosas (es decir, destrucción del templo) sucederán en el marco de esta generación (*Mt* 24, 34), por lo que hace a aquel día y hora (es decir, el fin del mundo), nadie sabe nada, excepto el Padre (*Mt* 24, 36). Hay un claro contraste expresado por la partícula *de* (en cambio) que sugiere que alude, frente a los acontecimientos de la destrucción de Jerusalén y que podrían ser conocidos, a algo distinto sobre el fin del mundo, que solo el Padre conoce.

En consecuencia, Jesús dice que el Hijo ignora el día y hora del fin del mundo; ignorancia que queda recalcada aún más en el evangelio de Mateo, cuando las parábolas que Jesús cuenta a continuación expresan la ignorancia sobre la parusía del Hijo del hombre (*Mt* 24, 37-39), sobre la venida del Señor (*Mt* 24, 42) y sobre la hora de la llegada del Hijo del hombre (*Mt* 24, 44). Estas parábolas corroboran lo dicho antes por Jesús sobre la ignorancia de aquel día y hora. Según esto, parece claro que una afirmación tan expresa por parte de Jesús de ignorar el día y hora del fin del mundo excluye que Jesús haya podido referirse en *Mt* 24, 34 («no pasará esta generación sin que estas cosas sucedan») a la inminencia de este fin (A. FEUILLET, *Le discourse de Jésus sur la ruine du temple d'après Mc 13 et Lc 21, 5-36*: Rev. Bib. 55 (1943) 481-502; *La synthése eschatologique de saint Matthieu*, (24-25): Rev. Bib. 56 (1949) 340-364; 57 (1950) 62-91. 180211; *Parousie* DBS VI (Paris 1960) col. 1347-54; J. L. MCKENZIE, *El evangelio según San Mateo*, en: AA. VV., *Comentario bíblico San Jerónimo*, Madrid 1972, 268; S. DEL PÁRAMO, *Evangelio de San Mateo*, en: *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Nuevo Testamento*, Madrid 1961, I, 290-291; V. TAYLOR, *The Apocaliptic Discourse of Mark 13*, en: Exp. Tim. 60 (1948-49) 94-98; J. LAMBRECHT, *Redactio sermonis eschathologici*, en: Verb. Dom. 43 (1965) 278-287; R. PESCH, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13* (Düsseldorf 1968). Cfr. también *Parusía:* DEB, 1181-1186, con abundante bibliografía; M. HERRANZ – J. M. GARCÍA, *¿Esperó Jesús un fin del mundo cercano?* (Madrid 2003).

habla del tiempo de los gentiles, el tiempo de la Iglesia, que va desde la resurrección de Cristo hasta la segunda venida del Señor (*Lc* 21, 24).

El Apocalipsis de Juan pinta ya la situación de una Iglesia perseguida en tiempos de Domiciano con su pretensión de culto divino, en el que el propio Juan parece identificar al anticristo (*1 Jn* 2, 18). La perspectiva del libro conduce a dar ánimos a la Iglesia perseguida, basándose para ello en el triunfo de Cristo (*Ap* 1, 5.18; 19, 16). Cristo vencedor ejerce ya ahora su señorío y el juicio, y la Iglesia participa ya de su triunfo. Con todo, en el Apocalipsis no se fija la esperanza en el triunfo final de Cristo, mientras que la Iglesia permanece en este mundo en situación de éxodo, expuesta a las tribulaciones de la era presente, por lo que clama continuamente: «Ven, Señor Jesús» (*Ap* 22, 20).

Esa exaltación del Señor presenta la Parusía en contraposición a la primera venida, la que Cristo realizó en una carne sometida a la kénosis y el sufrimiento: «por segunda vez, sin relación con el pecado, se dejará ver en los que lo aguardan, para salvación» (*Hb* 9, 28). *Hch* 3, 21 habla de la parusía como «restauración de todas las cosas en Cristo». *1 Co* 15, 26 la presenta, en cambio, como victoria sobre todos los enemigos de Cristo, de modo que el último enemigo en ser destruido será la muerte. «Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todos» (*1 Co* 15, 28).

A la parusía se le llama así «Día del Señor» (*1 Ts* 5, 2; *2 Ts* 2, 2; *1 Co* 1, 8; 5, 5; *2 Co* 1, 14). Esta victoria de Cristo sobre todos los enemigos supondrá también el juicio definitivo sobre toda la humanidad (*Mt* 25, 31-46) y la restauración de todas las cosas en él, de la creación entera que anda gimiendo buscando la liberación de aquel que la sometió (*Rm* 8, 22-24).

3. LOS SIGNOS DE LA PARUSÍA

Tradicionalmente, como «signos de la parusía» se suelen citar tres: la predicación del evangelio en todo el mundo (*Mt* 24, 14), la conversión de Israel (*Rm* 11, 25 ss) y la aparición del anticristo (*2 Ts* 2, 3). No podemos olvidar que Jesucristo ha dejado claro que él no conoce ni el día ni la hora de la parusía (*Mc* 13, 32). Por ello, los llamados signos de la parusía han de ser interpretados más bien como condiciones previas a la llegada última de Cristo.

No sabemos, pues, cuándo llegará el Señor. Por lo que respecta a los signos, podemos decir que la predicación del Reino por todo el mundo es algo que ya ha tenido lugar. Por lo que respecta al anticristo, Juan habla

ya en su tiempo de la llegada de varios anticristos (*1 Jn* 2, 18), lo que relativiza, sin duda, el conocimiento preciso del mismo. Ratzinger recuerda, por ejemplo, que la imagen con la que se representa al anticristo alude a *Dn* 11, 36 que se refiere, sin duda, a Antíoco Epifanes. Ello quiere decir que el anticristo final viene precedido de una larga serie de anticristos en los que se encuentra ya de algún modo presente lo que se anuncia para los últimos días[15].

En todo caso, si podemos decir que el anticristo es toda la historia de oposición a Cristo, los textos bíblicos, particularmente *2 Ts* 1, 7, parecen hablar de una confrontación final y decisiva. El misterio de la impiedad está ya actuando en el mundo (*2 Ts* 2, 7), pero se dará una confrontación final decisiva (*2 Ts* 1, 7; 2, 7-8), como ya tuvimos ocasión de ver[16].

Como bien ha enseñado el Catecismo, «la impostura del anticristo aparece ya esbozada en el mundo cada vez que se pretende llevar a cabo la esperanza mesiánica en la historia, lo cual no puede alcanzarse sino más allá del tiempo histórico a través del juicio escatológico» (CEC 679). Pero habla también el Catecismo de la impostura religiosa final que sacudirá a los creyentes (CEC 675), de la manifestación final del anticristo.

Según esto, sabemos, pues, que habrá una confrontación final y decisiva, pero no tenemos los medios para decir en qué momento sucederá; no podemos saber si una prueba actual de la Iglesia pueda ser o no la última.

Tampoco podemos decir que la conversión de Israel a la que hace referencia *Rm* 11, 25: «el endurecimiento parcial que sobrevino a Israel durará hasta que entre la totalidad de los gentiles, y así todo Israel será salvo, como dice la Escritura» puede entenderse como ya realizado, toda vez que las conversiones judías al cristianismo son, al día de hoy, más bien excepcionales.

Hay algo claro con todo y es que, dejando de lado el lenguaje de las guerras y del catastrofismo que Jesús usa más bien para hablar de la destrucción del templo, la venida final del Señor, aun en medio de la confrontación con el anticristo, es una venida salvadora para los elegidos, de modo que con la Iglesia primitiva podemos y debemos pedir: «Ven, Señor Jesús» (*Ap* 22, 20).

---

[15] J. RATZINGER, *Escatología* (Barcelona 1984²) 184.

[16] No nos parece, por tanto, adecuada la afirmación de J. J. Alviar de que los signos de la parusía, en concreto, esta confrontación con el anticristo, hay que entenderlos como referidos solo al curso ordinario y no al fin de los tiempos (o.c., 92). Aunque tengan una presencia en el curso ordinario de la Iglesia, no cabe duda de que algunos de ellos tendrán una concreción especial y significativa en el tiempo final.

III. DIMENSIONES DE LA PARUSÍA

Podríamos decir que la llegada última de Cristo conllevará tres dimensiones: la resurrección de los muertos, el juicio final y la restauración de todas las cosas en él.

a) La resurrección de los muertos

Hemos hablado ya suficientemente de la resurrección de los muertos y decíamos que, con la Escritura y la Tradición, se realiza al final de la historia con la última venida de Cristo: *1 Co* 2, 3; *Jn* 6, 54; *1 Ts* 4, 16. Hemos dicho también que nuestra resurrección tiene en la de Cristo su fundamento y paradigma y hemos explicado que la fe de la Iglesia, en consecuencia, ha entendido la resurrección de la carne dentro de una dialéctica de continuidad-transformación que da lugar a un realismo inaceptable para una mentalidad griega. El hombre, decía el concilio XI de Toledo, no resucita con una carne aérea o espiritual, distinta de la que tiene aquí.

Pues bien, esta resurrección del cuerpo, del cuerpo que yace en el sepulcro (*Jn* 5, 28), supondrá para el resucitado no solo la recuperación cuantitativa de un elemento suyo, sino un aumento intensivo de la felicidad. Habremos de explicar esto más adelante cuando nos planteemos el problema antropológico. De momento, recordemos que, en la tradición teológica que hemos presentado, los Padres y los teólogos, lejos de todo dualismo, decían que el alma ansía recuperar el cuerpo. Decíamos también que esta fe en la valoración del cuerpo nació en el Antiguo Testamento, una vez que se llegó al conocimiento de Dios como creador. El cristianismo valora el cuerpo como criatura de Dios, de modo que san Pedro, en su primer sermón tenido en Jerusalén, viene a explicar que el «no dejarás a tu siervo ver la corrupción» se refería a Cristo, que no ha conocido la corrupción (*Hch* 2, 31). Pero juntamente con Cristo entiende la Iglesia primitiva que la corrupción corporal no tiene la última palabra, sino la victoria de Cristo sobre la muerte: «Y si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros» (*Rm* 8, 11).

Es el hombre en su totalidad el que ha sido creado por Dios, y así, en el cristianismo, es el hombre en su totalidad el que queda salvado. Así, la salvación es el retorno al paraíso perdido, ya que la muerte entró en el mundo por la envidia del diablo (*Sb* 2, 24) y en contra de los planes de Dios. Cristo en su venida final restaurará la creación herida por el pecado.

El hombre recuperará su cuerpo, el mismo que ha tenido aquí, pero en el que no habrá ya huella de sufrimiento o de muerte. Y gozará de una felicidad, de una paz y de una comunión perfecta no solo con los demás salvados (también los condenados resucitarán al final), sino con el mismo cosmos que, también él, tiene la esperanza de ser liberado de la servidumbre de la corrupción y de ser transformado en la gloria de Cristo (*Rm* 8, 19-23). Dicho de otra forma, este mundo no va a ser aniquilado, sino que participará también de la gloria de Cristo.

La salvación cristiana es una salvación individual, de persona a persona; pero no es una salvación individualista, ya que tendrá también una dimensión colectiva y cósmica.

El Catecismo dice por su parte: «Al fin de los tiempos, el reino de Dios llegará a su plenitud. Después del juicio final, los justos reinarán para siempre con Cristo, glorificados en cuerpo y alma, y el mismo universo será renovado» (CEC 1042).

Recordemos que la fe de la Iglesia ha mantenido siempre que resucitamos con los mismos cuerpos que ahora tenemos. No podemos olvidar que la Tradición ha mantenido siempre que resucita el cadáver enterrado y las reliquias de los mártires, manteniendo una continuidad material del cuerpo, aunque dentro de una transformación gloriosa.

Independientemente de la explicación que se haya dado de la unión del cuerpo y del alma (que puede ser defectuosa), se mantiene que el cuerpo resucita en sus dimensiones materiales (santo Tomás), en su *eidos* propio (Orígenes), de modo que, existiendo el cadáver o las reliquias, la continuidad del cuerpo resulta imprescindible.

Es cierto que las células del cuerpo cambian cada siete años, pero también es cierto que se mantiene el código genético. Y es cierto también que el cuerpo posee su propia sustancia, como confesamos en la Eucaristía. El cristianismo reconoce en el cuerpo una propia subsistencia que le viene por creación y que no es la del alma, según confesamos en la Eucaristía. Hay, por tanto, en la resurrección del cuerpo una continuidad sustancial y material dentro de la transformación gloriosa que experimenta, al igual que ocurrió con la resurrección del cuerpo sepultado de Cristo.

Es claro que una explicación como la de Atenágoras según la cual, en los casos extremos de desaparición del cuerpo, Dios lo reconstruiría recuperando las partículas suyas que se encontrasen en los animales que lo comieron, resulta inverosímil. Se podría defender con Pozo que, en tales casos, podría bastar la información por parte del alma de un nuevo cuerpo, como ya vimos, Pero no se puede resaltar de tal modo la información del alma para decir, como hace Alviar[17], que «el cuerpo actual no

[17] J. J. ALVIAR, *Escatología*, 176.

es del todo irrelevante al cuerpo resurreccional». Existiendo el cadáver o las reliquias del mismo, la continuidad material es absolutamente relevante para la resurrección. Nuestro cuerpo ha sido creado por Dios, redimido por Cristo y se ha alimentado, como recuerda san Ireneo, del cuerpo resucitado de Cristo en la Eucaristía. No se puede llamar a Cristo vencedor de la muerte si no vence donde esta ha triunfado: el cuerpo. Y no se puede olvidar que el que resucita nuestros cuerpos es el que los ha creado de la nada y el que superó las leyes de la naturaleza con sus milagros. Así respondían los Padres a las objeciones de los paganos.

b) El juicio final

Con la venida última del Señor tendrá lugar la resurrección de todos los hombres, justos e impíos, y con ello vendrá el juicio final. Los profetas a partir del siglo VIII a.C. hablan de que Dios citará a su pueblo ante el Tribunal (*Am* 2, 4-16; *Os* 1-3; 4, 1-5; *Is* 3, 13-15; *Mi* 6, 1-5; *Jr* 2, 9.35; *Ez* 20, 36). Dios puede servirse de pueblos vecinos para realizar su castigo, aunque los profetas siempre incluyan una promesa de salvación. Los profetas del exilio, cuando hablan de punición, añaden que es correctiva (*Ez* 18, 23). Después del castigo, la última palabra la tiene la restauración: *Jr* 30, 1-33, 26.

Después del exilio, aparece el concepto del día de Yahvé que posee un aspecto consolador, al mismo tiempo que temible. Particularmente el libro de Daniel aborda en especial el tema del juicio final, destacando el carácter universal y definitivo del juicio: el Anciano de días se sienta en su trono celeste acompañado de misterioso Hijo del hombre (*Dn* 7, 9-14). En su presencia se abren los libros y son juzgados los imperios hostiles a Dios, juzgando y retribuyendo a los hombres.

Ya hemos hablado de los textos en los que Jesús, cumpliendo en sí la figura del Hijo del hombre, se presenta como el realizador del juicio universal, el que juzgará a todos los hombres en el último día (*Mt* 7, 22-23; 13, 41-43; 25, 31-46). En san Pablo, el día de Yahvé se transforma en el día del Señor (*1 Co* 1, 8; 5, 5; *2 Co* 1, 14; *1 Ts* 5, 2; *2 Ts* 2, 2) que dará la exacta retribución a cada uno. Este juicio, según san Juan, lo realizará el Hijo del hombre el día de la resurrección final (*Jn* 5, 22.27-47).

Los primeros credos confiesan que Cristo «vendrá para juzgar a vivos y a muertos» (D 10-30; 40-64). El IV concilio de Letrán dice de Cristo que «ha de juzgar a cada uno según sus obras» (D 801) y el II concilio de Lyon dice así: «ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos y ha de dar a cada uno según sus obras, fueran buenas o malas» (D 852).

Dice así el Nuevo Catecismo resumiendo la fe de la Iglesia:

«La resurrección de todos los muertos, «de los justos y de los pecadores» (*Hch* 24, 15), precederá al juicio final. Esta será «la hora en que todos los que estén en los sepulcros oirán su voz y los que hayan hecho el bien resucitarán para la vida, y los que hayan hecho el mal, para la condenación» (*Jn* 5, 28-29). Entonces, Cristo vendrá «en su gloria acompañado de todos sus ángeles... Serán congregadas delante de él todas las naciones, y él separará a los unos de los otros, como el pastor separa las ovejas de las cabras. Pondrá las ovejas a su derecha, y las cabras a su izquierda... E irán estos a un castigo eterno, y los justos a una vida eterna» (*Mt* 25, 31.32.46)» (CEC 1038).

«El juicio final sucederá cuando vuelva Cristo glorioso. Solo el Padre conoce el día y la hora en que tendrá lugar; solo Él decidirá su advenimiento. Entonces, Él pronunciará, por medio de su Hijo Jesucristo, su palabra definitiva sobre toda la historia» (CEC 1040).

Ratzinger explica la diferencia entre el juicio final y el particular: «Por más que con la muerte se decide la definitiva verdad de este hombre, será algo nuevo cuando se haya purgado totalmente toda culpa del mundo y cuando, en consecuencia, reciba su puesto en el conjunto de modo definitivo, después de que se hayan agotado y desarrollado todos los efectos de lo que el hombre hizo. De manera que el que el conjunto llegue a la meta no es algo exterior para el individuo, sino que representa una realidad que le afecta y concierne del modo más íntimo»[18]. El juicio final, observa Winklhofer[19], tendrá la función de juzgar la historia y mostrar la significación social y sobrenatural de la vida de cada hombre en cuanto que con sus acciones influyó en el curso de la historia. Como dice Alviar, «todo el mundo sabrá el valor real de cada persona, el peso de su contribución al drama del reino. Se podrá apreciar la auténtica relevancia de cada acción, actividad, construcción, institución humana»[20].

El primero en manifestarse será Cristo, escondido hasta entonces en medio de un mundo que se vanagloriaba de haberle vencido. Pero a todo ser le será quitada la máscara de mentira, de modo que a todos aparecerá Cristo como verdad suprema. Y ante él se revelará la verdad de todos y de todo en su desnuda realidad. Todo será entonces juzgado por la referencia a la suprema verdad que es Cristo[21].

Con el juicio, Dios restablecerá su señorío en el mundo, desenmascarando la presencia del mal, expulsando definitivamente al maligno y a los

---

[18] J. RATZINGER, o.c., 194.
[19] A. WINKLHOFER, *Escatología*: CFT 1, 516.
[20] O.c., 204.
[21] J. RATZINGER, *ibíd.*

que se han afiliado con él a la mentira y al pecado. Ya les había dicho Jesucristo a los fariseos: «Vosotros sois de vuestro padre el diablo y queréis cumplir los deseos de vuestro padre. Este era homicida desde el principio y no se mantuvo en la verdad, porque no hay verdad en él; cuando dice la mentira, dice lo que le sale de dentro, porque es mentiroso y padre de la mentira» (*Jn* 8, 44). Quedará entonces patente la bondad de quienes han amado a Cristo por encima de todo y la voluntad maligna de las criaturas que han decidido oponerse a él. «El juicio es este: en que vino la luz al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas» (*Jn* 3, 19).

Cristo es, pues, el juez del mundo y de la historia: «Porque el Padre no juzga a nadie; sino que todo juicio lo ha entregado al Hijo, para que todos honren al Hijo como honran al Padre. El que no honra al Hijo no honra al Padre que lo ha enviado. En verdad, en verdad os digo: el que escucha mi palabra y cree en el que me ha enviado, tiene vida eterna y no incurre en juicio, sino que ha pasado de la muerte a la vida. En verdad, en verdad os digo: llega la hora (ya estamos en ella) en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios y los que la oigan vivirán. Porque, como el Padre tiene vida en sí mismo, así también ha dado al Hijo tener vida en sí mismo y le ha dado poder para juzgar porque es Hijo del hombre. No os extrañéis de esto: llega la hora en que todos los que estén en los sepulcros oirán su voz, y saldrán los que hayan hecho el bien, para resurrección de vida, y los que hayan hecho el mal, para resurrección de juicio» (*Jn* 5, 22-29).

c) Los cielos nuevos y la tierra nueva

Pero también la creación será restaurada por Cristo con su venida. Volvemos otra vez al texto de *Rm* 8, 19-22: «Pues la expectación ansiosa de la creación está aguardando la revelación de los hijos de Dios. Porque la creación fue sometida a la vanidad no de grado, sino por uno que la sometió, con la esperanza de que también la creación misma será liberada de la servidumbre de la corrupción, pasando a la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Porque sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto».

No cabe duda de que el hombre arrastra al mundo con su pecado, de modo que este participa de las consecuencias que el pecado lleva consigo. Los profetas hablan de los nuevos cielos y la nueva tierra que han de sobrevenir al final (*Is* 65, 17-21; 66, 22). La segunda carta de san Pedro hace también referencia a ello: «Pero esperamos, según nos lo tiene prometido, nuevos cielos y nueva tierra, en los que habita la justicia» (*2 P* 3, 13); tema que aparece también en *Ap* 21, 1: «Luego vi un cielo nuevo y

una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron, y el mar no existe ya». Es lógico pensar que la liberación definitiva del pecado y de la corrupción conlleve también una restauración del entorno cósmico que el hombre había arrastrado con su pecado. Se tratará, por tanto, de una palingenesia (renovación) obrada por el poder divino, de modo que este mundo no será aniquilado, sino restaurado y transformado en gloria. La corrupción que el mundo ha sufrido por el pecado del hombre desaparecerá y, transformada en gloria, reflejará la Verdad y la Belleza divinas.

En el cielo encontramos también los frutos buenos de nuestra diligencia transformados y limpios de toda mancha (CEC 1050). El mundo entero no será suprimido, sino que, como dice san Pablo, también él será transformado en gloria. Y el Vaticano II habla de una cierta continuidad de nuestra transformación del mundo en el cielo.

Recordemos el párrafo de *Gaudium et spes* 39: «Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios.

Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en una palabra, todos los frutos excelsos de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal».

Sabemos, en efecto, que en Europa, terminada la segunda guerra mundial, se discutió sobre la preparación de la parusía, de los nuevos cielos y la nueva tierra, por parte del trabajo humano. Se formaron así dos grupos diferentes: los llamados escatologistas y los encarnacionistas. Los primeros, L. Bouyer[22], J. Daniélou[23] e Y. Congar[24], defendieron que la preparación del cielo es solo de índole interior e invisible, realizada por las virtudes de la fe, la esperanza y la caridad. Las realizaciones del trabajo humano no tendrán influjo alguno en el más allá.

Los encarnacionistas, por el contrario, D. Dubarle[25] y G. Thils[26] entre otros, defendían que hay una cierta continuidad entre el trabajo humano y el cielo y la tierra nuevos. Ruiz de la Peña, que defendía la continuidad

---

[22] *Christianisme et eschatologie*: Vie Int. 10 (1948).
[23] *Christianisme et histoire*: Etud. 254 (1947).
[24] *Pour une théologie du laïcat*: Etud. 256 (1948) 42-54.194-218.
[25] *L'Église et le monde: harmonie ou divorce?*: Vie Spir. 77 (1947) 547-571; 78 (1948) 311-335.
[26] *Théologie des réalités terrestres. I. Préludes* (Paris-Bruges 1947); *II. Théologie de l'histoire* (Paris-Bruges 1949).

de la actividad humana en el mundo futuro como preparación dispositiva[27], criticaba la postura de C. Pozo, acusándole de mantener un destilado espiritual-sobrenatural de la actividad humana[28]. Después ha hablado Pozo de la continuidad de los valores morales desarrollados por la caridad[29].

Por nuestro lado, nos inclinamos a pensar que habrá una cierta continuidad también de la actividad humana de este mundo.

Pensamos sinceramente que GS 39 va en esa dirección, pues habla no solo de la continuidad de los valores humanos (la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad), sino «de todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo».

Hemos de recordar los textos de *Ef* 1, 1-10 y *Col* 1, 15-20, en los que san Pablo habla de que este mundo fue creado en Cristo y para Cristo. Llegado el pecado, toda la humanidad cayó bajo su esclavitud, y la creación, dice san Pablo, fue sometida a la vanidad por aquel que la sometió (*Rm* 8, 20). Dios Padre ha querido restaurar todas las cosas de nuevo en Cristo mediante la encarnación: «Pues Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la plenitud y reconciliar por él y para él todas las cosas, purificando, mediante la sangre de su cruz, lo que hay en la tierra y en los cielos» (*Col* 1, 19-20). *Hch* 3, 2 habla de que Jesús realizará la restauración universal.

Según esto, todo hombre que viva en pecado no pertenece al reino de Dios; solo el que vive en gracia pertenece a él. De la misma manera no podemos pensar que un objetivo concreto de nuestra acción (un determinado tipo de sociedad, por ejemplo) se convierta automáticamente en algo definitivo en el cielo, pues en la tierra se mezcla siempre el bien con el mal y, por ello, Dios tendrá que cribar nuestras obras en el crisol de su acción transformadora.

Pero en la medida en que nuestra acción humanizadora puede contribuir al reino de Dios, aunque no coincida con él, podríamos decir lo mismo respecto del cielo, aunque desconozcamos el modo. Dicho de otra forma, toda acción humanizadora, limpia de mancha y transfigurada en Cristo, podrá permanecer en el más allá. En la medida en que sirve para ayudar al hombre en gracia, queda integrada dentro del reino, porque la gracia asume siempre la creación no desfigurada por el pecado, y Cristo recapitula la creación entera.

Como dice Nocke[30], en el cielo quedaremos deslumbrados ante la ciudad edificada por Dios, que superará con mucho lo mejor de nuestra

---

[27] *La otra dimensión*, 225.
[28] *Ibíd.*, 223.
[29] C. Pozo, *Teología del más allá*, 141.
[30] F. J. Nocke, o.c., 117-118.

imaginación, pero quizá podamos reconocer en la nueva ciudad algunas piedras en las que habíamos trabajado nosotros. Dios desborda siempre nuestra acción, pero no la desprecia nunca. Aunque el juicio de Dios realice una función de purificación, nada grande y bello se habrá perdido[31].

Será, pues, la consumación de la historia, la victoria definitiva sobre el sufrimiento y la muerte, ninguna lágrima tendrá que ser enjugada, ningún rastro de dolor quedará en el corazón humano. Será Dios todo en todos.

IV. EL MILENARISMO

Un error escatológico que se refiere a la segunda venida de Cristo es la teoría del milenarismo: Cristo, con su segunda venida, habría de reinar durante mil años en la tierra hasta el fin del mundo. Ese reino mesiánico estaría caracterizado por el triunfo temporal y social de Cristo. Esta perspectiva de influencia judaica (sobre todo del 4° libro de Esdras) la introdujo en el siglo II Cerinto, pero fue rechazada al final por los Padres. El milenarismo carnal es claro que se opone al cristianismo, pues implicaría un disfrute de todos los bienes temporales. Hay otra forma más mitigada, la espiritual, que, defendida por Papías en oposición a Cerinto, fue mantenida más o menos por san Ireneo, san Justino, Tertuliano y Metodio de Olimpio, Zenón de Verona, san Jerónimo y san Agustín, pero estos dos últimos terminaron rechazándola. Ya en la Edad Media se dio un retorno a estas teorías, de la pluma, sobre todo, de Joaquín de Fiore (1130-1202) que reinterpreta el milenarismo como la época del Espíritu Santo que sucede a la del Hijo. Sus ideas fueron aceptadas por los «espirituales» franciscanos como una crítica a la Iglesia institucional. En esa era del Espíritu ya no habría autoridad que mediase entre Dios y sus hijos. La función de la Iglesia jerárquica es, por tanto, provisional. El influjo de estas ideas se dejó sentir en el renacimiento de toda Europa. De todos modos, el milenarismo espiritual no tiene de su lado prueba alguna y se opone a la enseñanza de la Biblia que habla de las dos venidas de Cristo, la una en la humillación de la carne; la otra, en la gloria, que dará lugar al juicio universal al que seguirá inmediatamente la retribución final de cada uno. Santo Tomás consideró el milenarismo mitigado como temerario e incluso erróneo[32] y un decreto del Santo Oficio declaró: *Systema milenarismi tuto doceri non potest*[33]. Ratzinger explica la oposición de la

---

[31] *Ibíd.*, 118.
[32] *In IV Sent.* d. 43, q. 1, a. 3, qc 1.
[33] AAS 36 (1944) 212.

Iglesia a las ideas de Joaquín de Fiore, porque se opone a la teoría de una plenitud intrahistórica según los distintos datos que sobre el fin del mundo nos ofrece la Biblia[34]. La Iglesia sabe, por otro lado, que, mientras exista la libertad humana, se da la posibilidad de volver a fallar. «La historia tiene posibilidad de llegar a la consumación solo desde fuera de sí misma»[35].

[34] O.c., 198.
[35] *Ibíd.*, 199.

Capítulo VIII

CRISTIANISMO Y REENCARNACIÓN

Es sintomático el modo como se ha extendido hoy en día en Occidente la teoría de la reencarnación, hasta el punto de que, de modo creciente, se dan cristianos que la aceptan en su propio credo particular. No solo se da en el sincretismo de algunas sectas como la de New Age, sino que, según encuestas recientes, uno de cada cuatro europeos aceptaría la reencarnación.

La idea de la reencarnación es propia de religiones como el hinduismo y el budismo. En el hinduismo, el que no ha conseguido la purificación tiene que reencarnarse según la ley del karma (la ley de las acciones de la vida); reencarnación que será más o menos digna según haya sido la propia vida, hasta completar la perfección y conseguir así la identificación total con Brahma. El budismo coincide en este punto con el hinduismo.

La reencarnación era también patrimonio del mundo griego. Aparece en Pitágoras, Empédocles y, particularmente, en Platón y Plotino. Según Platón, las almas, que pertenecen al mundo de lo divino y de la contemplación, se hacen culpables al apetecer lo sensible, de modo que han de encarnarse como castigo. A partir de ahí viene la reencarnación hasta completar la perfección debida.

Pues bien, es un hecho que hoy en día aumenta en Occidente la creencia en la reencarnación. Y uno se pregunta inmediatamente por los motivos de ello. En este sentido, no resulta insignificante algo que observa Schönborn[1], cuando recuerda que, mientras en las filosofías orientales, la reencarnación se vive como un destino del que tratan de liberarse, en Occidente aparece como una alternativa de salvación, como una posibilidad de seguir viviendo en una autorrealización gradual.

Personalmente, me siento inclinado a pensar que la reencarnación supone, en muchos casos, en Occidente la posibilidad de seguir creyendo

[1] CH. SCHÖNBORN, *Risurrezione e reincarnazione* (Casale Monferrato 1990) 38.

en el más allá, pero rehuyendo el encuentro con un Dios personal que nos pueda juzgar.

Es obvio que la teoría de la reencarnación choca con las ideas fundamentales del cristianismo, como bien ha señalado Pozo[2]. Por nuestro lado, las reduciríamos a las siguientes:

1) Según la fe cristiana, está establecido que los hombres mueren una sola vez (hapax) y luego viene el juicio. Así lo dice expresamente *Hb* 9, 27. En la revelación cristiana, la muerte aparece como término del tiempo de prueba. En el más allá se da una retribución inmediata a la muerte que es irreversible, como hemos podido ver en el marco de la presente obra. El hombre es juzgado en el más allá por las obras realizadas en su vida mortal (*2 Co* 5, 10).

2) La teoría de la reencarnación supone una concepción dualista del hombre[3]. El alma usa el cuerpo como mero instrumento del que termina librándose definitivamente, mientras el cristianismo valora el cuerpo material hasta el punto de que lo salva mediante la resurrección.

El argumento principal de san Ireneo contra la reencarnación consistía en decir que el hombre en su originalidad ha sido querido por Dios: con ese cuerpo y esa alma concretos[4]. Pues con esa alma y ese cuerpo concretos es salvado.

Queda excluida toda concepción cíclica del mundo, pues el hombre tiene una historia única delante de Dios[5], porque Dios le ha creado y querido en su mismidad.

Hay, además, otro argumento claro: Cristo toma carne y resucita con ella, de modo que con ella vendrá al final de los tiempos. El final de la historia es precisamente el encuentro con ese Cristo como fin definitivo, la historia tiene un fin, no es un ciclo interminable[6].

3) Como bien ha señalado Pozo[7], la teoría de la reencarnación se basa en un claro neopelagianismo que pretende que el alma se salva por sus propias fuerzas sin el auxilio de la redención y de la gracia de Cristo.

Es lógico, por ello, que los santos Padres rechazaran la reencarnación. La oposición de los Padres a la misma nace de la convicción de que Cristo es la vía de la salvación que ha llevado a cumplimiento, más allá de toda expectativa, todo lo que la reencarnación no podría realizar[8]. San

---

[2] C. Pozo, *La venida del Señor en la gloria* (Valencia 1993) 184 ss.
[3] *Ibíd.*
[4] *Adv. Haer.*, 2, 33, 5.
[5] Cf. Ch. Schönborn, o.c., 58.
[6] *Ibíd.*, 82.
[7] C. Pozo, o.c., 58.
[8] Ch. Schönborn, o.c., 39.

Justino, san Ireneo, Tertuliano y san Agustín, entre otros, la han rechazado explícitamente.

Se ha acusado a Orígenes de creer en la reencarnación, pero lo que aparece en él es, más bien, la doctrina de la preexistencia de las almas que, debido a su mal comportamiento, pueden reencarnarse en animales, pero no es el caso del paso de una reencarnación a otra. De hecho, se coloca claramente contra la idea de la transmigración de las almas[9] y apunta como argumento que ella haría alusión a la idea del castigo y que sería perjudicial para la moral. Lo que Orígenes propuso fue la teoría de la incorporación de las almas para explicar cómo unas nacen distintas de otras: en virtud de su comportamiento, se encarnan en cuerpos más o menos perfectos o en figuras incluso de animales.

Vale la pena escuchar como argumento contra la reencarnación estas palabras de san Agustín:

«Cristo ha muerto una sola vez por nuestros pecados; resucitado de entre los muertos, no muere ya y la muerte no tiene dominio sobre él. También nosotros, después de la resurrección, estaremos siempre con el Señor al que ahora decimos con el salmo: Tú, Señor, nos guardarás y nos custodiarás desde esta generación eternamente»[10].

Pero a la reencarnación le fallan también argumentos de tipo racional. Es claro que, si hubiésemos vivido anteriormente, tendríamos algún tipo de recuerdo de dicha vida. Mucho se habló del famoso caso de Virginia Thige (USA) como caso de reencarnación. El pastor protestante Wally White desenmascaró el asunto, explicando que los recuerdos de Virginia sobre una vida pasada se basaban, en realidad, en una amistad que había tenido con un hijo de una señora irlandesa que le contaba historias y que ella de forma inconsciente había almacenado en el cerebro[11].

Muchos de los pretendidos recuerdos de otra vida anterior no gozan, en realidad, de pruebas concluyentes y parecen deberse, obviamente, a causas de tipo psicológico, como tampoco gozan de auténtica garantía científica las experiencias de la otra vida después de la muerte.

---

[9] *Contra Celso,* 3, 75.
[10] *De Civ. Dei,* 12, 14.
[11] Cf. E. TAVARES, *La reencarnación* (Madrid 1986).

Capítulo IX

EL PROBLEMA ANTROPOLÓGICO Y LA ESCATOLOGÍA

Hemos visto la fe de la Iglesia en torno a la pervivencia del alma después de la muerte y la resurrección de los cuerpos al final de la historia. La Tradición de la Iglesia ha sido continua a lo largo del tiempo al constatar una doble fase en la escatología que, en el fondo, corresponde a la doble fase del reino de Dios, comenzado ya para vivos y muertos, pero no consumado sino en la resurrección de la carne al final de los siglos.

La Iglesia defendió desde un principio contra la gnosis que nuestros cuerpos (los mismos que tenemos ahora) son los que resucitan al final de la historia, y en conexión con este dato de fe (*1 Co* 15, 23; *1 Ts* 4, 15; *Jn* 6, 54) ha mantenido que, en el ínterin entre la muerte y la resurrección, hay una fase intermedia. En todo ello, poco o nada ha influido el pensamiento griego sobre el alma, dado que la fe poco se pudo fundar en él, y, cuando lo hizo, como en el caso de Aristóteles (siglo XIII), lo formuló santo Tomás cambiando la filosofía del Estagirita y confiriendo al alma una inmortalidad individual que en el pensamiento de Aristóteles no existía.

La Iglesia ha mantenido la doble fase de la escatología, incluso escuchando las razones de la teología moderna. Documentos como el de la Congregación de la fe (1979), el de la Comisión teológica internacional (1992) y el Catecismo de la Iglesia, por no citar otros como el *Credo del pueblo de Dios*, han mantenido conscientemente la Tradición de la Iglesia, porque se tiene conciencia de que no se apoya en el pensamiento griego, sino en la revelación cristiana. Se tiene también conciencia de que son mayores aún los inconvenientes que surgen de aceptar las nuevas teorías. Pero conviene que ahora expongamos el pensamiento que no pocos defienden hoy en día y sus propias razones, para hacer un balance de las mismas y apuntar las posibles soluciones del problema. Lo que hoy se rechaza es la posibilidad de la escatología intermedia, postulando que el yo humano resucita en el mismo momento de la muerte con una

corporalidad distinta de la que se entrega al sepulcro. Se niega que el alma pueda vivir separada. En el fondo, es el concepto de alma el que ha entrado en crisis en algunos ambientes teológicos. Podríamos señalar tres causas fundamentales de ello.

I. LAS RAZONES DE UN CAMBIO

1. En primer lugar, se da un claro influjo protestante. Desde que Cullmann, en 1955, lanzara en Harvard el eslogan de que la inmortalidad del alma es una idea griega, contrapuesta a la idea bíblica de la resurrección de los cuerpos[1].

Incluso históricamente hablando, ya para Lutero hablar de inmortalidad del alma era tanto como introducir la filosofía en el ámbito de la fe, y todos conocemos la alergia que Lutero tenía a la filosofía y la razón humanas. Él mantiene la escatología intermedia, pero considera que los muertos están en ella como en una especie de sueño[2].

2. Otro factor que ha influido, indudablemente, en este sentido es la actitud antidualista de cierta antropología actual: el hombre es una unidad corpóreo-espiritual. Se podría hablar, en todo caso, de dos aspectos o dimensiones en él, pero no de dos principios diferentes: cuerpo y alma. Sin distinguir suficientemente entre dualismo (desprecio del cuerpo, considerado como cárcel del alma, como aquello que subyuga al alma y que no tiene relevancia para la salvación) y dualidad (existencia de dos principios en el hombre en una unidad personal), se ataca la existencia de la dualidad de principios en el hombre. Habría que hablar, más bien, de cuerpo animado o de espíritu encarnado.

En este sentido, tenemos antropólogos que hablan y usan el término de alma, pero lo entienden dentro de un esquema unitario que no permite las subsistencia del alma separada después de la muerte. Se puede hablar en el hombre de dos dimensiones, la espiritual y la corporal, pero no de dos principios que permiten la subsistencia separada del alma después de la muerte. Esto sería dualismo; además, una parte del hombre, el alma, no puede ser sujeto de retribución plena, de una retribución que es definitiva en cuanto que supone salvación o condenación, dicen estos autores.

Se llega a la existencia del alma, más bien, por la vía del postulado (es decir, no por demostración, sino por el deseo de salvar la dignidad tras-

[1] O. CULLMANN, *Inmortalité de l'âme ou résurrection des morts?* (Neuchâtel-Paris 1956).
[2] *Brief an Amsdorf*, Weimar 2, 422.

cendente de la persona humana). Se trataría, más bien, de un concepto funcional, en cuanto que posibilitaría la dignidad del hombre. Y, por supuesto, no se admite que el alma sea creada directamente por Dios en cada hombre ni que exista una inmortalidad natural.

Según esta antropología, en la muerte es todo el hombre el que muere. Claro que, siendo así, y si no hubiera ningún elemento de continuidad, la resurrección sería una total recreación. Advierten por ello que ha de darse una continuidad entre el muerto y el resucitado: un yo que perdura y que constituye la condición de posibilidad de la restauración íntegra del hombre por parte de Dios, en el momento de la muerte. Pero, en todo caso, esto no implica necesariamente que se afirme la inmortalidad natural del hombre; bien puede ocurrir que Dios confiera esa inmortalidad al hombre como don[3].

---

[3] Dice J. L. Ruiz de la Peña que el alma es la estructura, la morfé, la forma del cuerpo humano (*Las nuevas antropologías* (Santander 1983) 211). No se puede hablar en el hombre de dos sustancias ontológicamente diferentes. La antropología bíblica, dice (220), desconoce el dualismo alma-cuerpo y describe al hombre indistintamente como carne animada o alma encarnada, no como composición de dos realidades. No se puede, pues, emplear el sistema dicotómico de cuerpo y alma, extraño a la antropología bíblica. «Tal lenguaje no sería utilizable, obviamente, en una interpretación monista del hombre; si lo es en una antropología cristiana, será solo a condición de que los términos alma-cuerpo no signifiquen ya lo mismo que significaban en el ámbito del dualismo» (221). El alma humana no es un principio que compone con otro sino, como en la filosofía hilemórfica, un coprincipio que junto con el coprincipio de la materia forma el único ser del hombre (ÍD., *Imagen de Dios. Antropología fundamental* (Sal Terrae, Santander 1988) 130). Por ello son dos realidades inseparables: «La unidad espíritu-materia cobra, pues, su más estricta verificación; el espíritu finito es impensable a extramuros de la materialidad, que opera como su expresión y su campo de autorrealización. A su vez, el cuerpo no se limita a ser instrumento o base del despegue del espíritu: es justamente su modo de ser; a la esencia del espíritu humano en cuanto espíritu pertenece su corporeidad» (131). Cuerpo y alma son momentos estructurales de una misma y única realidad (132). Cabe distinguirlos, pero no pueden ser separados (133). Dice también que el alma es cuando menos un postulado *(Las nuevas antropologías,* 211) y afirma: «La aserción teológica del alma es funcional, está en función de la dignidad y del valor absoluto del único ser creado que es "imagen de Dios"» (210). No se plantea el problema de la demostrabilidad del alma. El pensamiento cristiano, dice, entiende el quid del alma teológicamente, es decir, más existencial soteriológicamente que ontológicamente: el alma es la capacidad que tiene el hombre de ser interpelado por Dios (*Imagen de Dios,* 140). Uno puede plantearse el problema de la existencia del alma *(an sit),* pero no puede definir lo que es *(quid sit)* (*Las nuevas antropologías,* 209). La aserción teológica del alma es funcional, dice. Es verdad que la diversidad funcional, estructural, cualitativa, del ser cuerpo propia del ser hombre está demandando una peculiaridad entitativa, ontológica, del mismo ser del hombre (*Las nuevas antropologías,* 223); pero Ruiz de la Peña no fundamenta ese momento ontológico. En santo Tomás, dice nuestro autor (*Las nuevas antropologías,* 223), el hombre consiste en la unión sustancial del alma y de la materia prima, y no del alma y del cuerpo, «lo que existe realmente es lo único; en el hombre concreto no hay espíritu por un lado y materia por otro. El espíritu en el hombre deviene alma, que no es un espíritu puro, sino la forma de la materia. La materia en el hombre deviene cuerpo, que no es una materia bruta, sino informada por el alma» (223). El alma es principio de la materia, un factor estructural, y el cuerpo es la alteridad del alma. A su esencia pertenece la corporeidad. No son, pues, separables (224). Son dos coprincipios y no dos seres. No admite la inmortalidad natural del alma (*Imagen de Dios,* 144) y advierte que muere el hombre entero: «En una antropología unitaria, por el

3) Se aduce también como motivación que en el más allá no hay tiempo, y si aquí podemos distinguir la muerte de un hombre y de otro, en cuanto pasan al más allá (en el que no hay tiempo) no se puede mantener ya la dicha distinción. Como los radios de una bicicleta se distinguen en el curso de la rueda, pero coinciden en el centro, las diferencias que aquí hacemos en el tiempo carecen de sentido para el más allá.

Las nuevas antropologías postulan por ello que, en el mismo momento de la muerte, el yo del hombre adquiere una nueva corporalidad distinta de la que se entrega al sepulcro, resucitando en dicho momento. Este pensamiento ha repercutido en la misma concepción de la resurrección de Cristo que muchos tratan de entender sin ninguna referencia a la historia, es decir, sin dar valor al hallazgo del sepulcro vacío y a las apariciones.

Vistas, pues, las motivaciones de las nuevas teorías, resumamos en los siguientes apartados, al menos brevemente, las más importantes.

II. LAS NUEVAS TEORÍAS

No pretendemos en este apartado hacer una presentación exhaustiva de la nueva visión de la escatología, sino hacer alusión a algunos de sus representantes más significativos. Comencemos por el protestantismo:

---

contrario, muerte es, según vimos, el fin del hombre entero. Si a ese hombre, a pesar de la muerte, se le promete un futuro, dicho futuro sólo puede pensarse adecuadamente como resurrección, a saber, como un recobrar la vida en todas sus dimensiones, por tanto, también en la corporeidad. Lo que aquí resulta problemático es el concepto de inmortalidad...» (*Imagen de Dios,* 144). La inmortalidad del yo bien podría ser concebida como don por parte de Dios, de modo que en la muerte ese yo recibiera también una nueva corporalidad. No admite tampoco que el alma sea creada directamente por Dios, acusando claramente a la Humani generis de tomar una solución salomónica y de compromiso (*Imagen de Dios,* 225).

Aparte de los inconvenientes magisteriales que nos presenta la perspectiva de Ruiz de la Peña, no son menos los metafísicos. Antes que nada, recordemos que, cuando estos autores toman a santo Tomás, suelen olvidar que el Aquinate cambió el hilemorfismo de Aristóteles, toda vez que dio al alma un *actus essendi* propio que le permite vivir separada y ser claramente inmortal (cf. J. A. SAYÉS, *Cristianismo y filosofía* (Valencia 2002)). Tampoco fundamentan la ontología del alma (se llega a ella solo por la vía del postulado). Y, evidentemente, no lo pueden hacer, dado que, si probaran la existencia del alma como un principio espiritual a partir de acciones espirituales del hombre, llegarían a un principio distinto de la materia y habrían de aceptar en el hombre un doble principio. Por otro lado, es improcedente decir que existe el alma espiritual si de algún modo no se conoce su esencia. Pero lo más irónico del asunto es que, al final, Ruiz de la Peña se ve obligado a mantener un núcleo personal del yo que no perece, como sujeto de la resurrección, pues de otro modo habría que hablar de esta como de una total recreación, con lo cual cae de nuevo en la inmortalidad y lo que viene a negar es lo propio y específico del cristianismo: que resucita el cuerpo que muere.

P. Althaus. Uno de los pioneros de la nueva visión de la escatología fue P Althaus. Piensa Althaus que el mantenimiento del estadio intermedio del alma separada quita significación a la corporeidad humana y a la resurrección. El alma separada gozaría ya de Dios plenamente, con lo que la muerte no habría tenido ninguna repercusión dramática. La resurrección corporal queda privada ya de relieve. Ello supone una concepción de la felicidad como algo puramente espiritual al margen del cuerpo y se introduce, por otro lado, un duplicado innecesario de juicio (particular tras la muerte y final).

Propone Althaus el caer en la cuenta de que la muerte supone el tránsito al más allá del tiempo, de modo que, aunque tiene lugar para nosotros en momentos sucesivos de la historia, al trasladarnos al más allá por la resurrección, nos conduce a la parusía y al juicio definitivos. Se trata, por tanto, de una escatología de fase única y definitiva.

El problema que presenta esta teoría es que deshistoriza el *ésjaton*, la parusía. La convierte en algo metahistórico y olvida que esta parusía, al igual que la encarnación y la resurrección, tiene una dimensión histórica. Según la Biblia y la fe de la Iglesia, la parusía lleva consigo la resurrección de los cuerpos que yacen en los sepulcros. Y ello implica que, desde la muerte a la resurrección, perdura el alma humana que garantizará la identidad personal del resucitado. Mientras tanto, anhela la unión con el cuerpo, el cual lo recibe resucitado en la parusía del Señor teniendo con ello un aumento intensivo de gloria, como veremos más adelante.

E. Brunner. Se expresó en términos análogos[4], viniendo a decir que en el más allá no existe la temporalidad, de modo que nuestras muertes se realizan en la sucesión del tiempo, pero en virtud de la resurrección después de la muerte, ya no se puede hablar de distancia con respecto a la parusía. En la presencia de Dios, dice Brunner, mil años son como un día.

C. Stange[5]. Este, por su lado, presentó la idea de que con la muerte muere todo el hombre (Der Ganztod) sin que nada de él sobreviva, de modo que la resurrección es interpretada como una nueva recreación del hombre. Esta es la desventaja de esta teoría: que no hay identidad alguna entre el muerto y el resucitado. Se trata de una recreación total.

Por parte católica, ya *Teilhard de Chardin* y *K. Rahner*, en un primer momento, defendieron que, no pudiendo ser pensada la existencia del alma separada después de la muerte, habría que concluir que el alma mantiene una relación con el cosmos, de modo que así tuviera una corporeidad permanente. K. Rahner hablaba de la pancosmicidad del alma, por la que sigue manteniendo una relación trascendental con la materia.

---

[4] E. BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart* (München 1965).
[5] C. Stange, *Die Unsterblichkeit der Seele* (Gütersloh 1925).

K. Rahner no puede entender que la muerte sea separación del cuerpo y del alma, muere el hombre entero. En la muerte habría que entender que el alma, que hasta ese momento informaba un cuerpo concreto y a través del cual mantenía una relación con el cosmos, adquiere una nueva relación con él: «Entonces, el alma, que había sido durante la vida terrena la forma del cuerpo, en cuanto que este es una parte del universo material, por la muerte deja de estar limitada en su relación con el mundo por la parcialidad material de su cuerpo, y empieza a abrirse a una nueva relación con el mundo en cuanto totalidad, empieza a abrirse de una forma más profunda y universal a cierta relación pancósmica con el mundo. En otras palabras, supuesto que el alma continúa teniendo alguna relación con el mundo material, cuando, por otra parte, deja de informar un cuerpo concreto, entra por ello justamente en mayor cercanía y más íntima relación con el fondo de unidad del mundo, fondo más difícil de aprehender, pero muy real, en el cual, todas las cosas se hallan trabadas y en que, aun antes de su mutua interacción, se comunican»[6].

Con la tesis de la pancosmicidad, lógicamente, Rahner coloca al resurrección en el momento de la muerte, de modo que el cuerpo que va al sepulcro no resucita. Resulta, además, difícil entender que una relación con el mundo en su totalidad pueda constituir una verdadera y propia corporalidad del hombre. ¿No tienen también los ángeles una relación con el mundo? ¿No se devalúa también con ello la historicidad de la parusía? Es curioso que Rahner, en su cristología, afirme que la última realidad de Cristo es su resurrección, olvidando la ascensión, el descenso a los infiernos y la parusía[7]. Ruiz de la Peña recuerda que en un estudio posterior dedicado al estadio intermedio[8] se retractó de la tesis de la pancosmicidad del alma y afirmó que el estadio intermedio no es ningún dogma, sino una cuestión abierta teológicamente[9].

---

[6] *El sentido teológico de la muerte* (Barcelona 1965) 21-22.

[7] Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe* (Barcelona 1979). Esta misma tesis la defiende también O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL (*Cristología* (Madrid 2000) 171 ss). A ellos hemos respondido en: *Algunas observaciones a la cristología de O. González de Cardedal:* Cien. Tom. (2991) 585-606.

[8] *Über den Zwischenzustand: Schriften zur Theologie* 12, 455-466.

[9] Un seguidor de este concepto rahneriano de pancosmicidad es R. Lucas (*El hombre, espíritu encarnado,* Salamanca 2005, 338-339). Y es que, en realidad, asume la antropología de K. Rahner.

El caso es que había hecho suya la antropología de santo Tomas que daba un contenido ontológico al concepto de persona al definirla como «subsistens in rationali natura» (I, q. 29, a. 3); es decir, se trata de una sustancia individual pero de naturaleza racional. En realidad, hay muchos individuos subsistentes, pero en el caso de la persona humana se requiere que sea de naturaleza racional (O.c., 265 ss) lo que responde a la definición de Boecio, tomada por santo Tomás.

Llama la atención que R. Lucas afirme sin investigación alguna que la definición de Boecio es la continuación de lo enseñado por los concilios cristológicos, cuando, en reali-

L. Boros. Pero, más en concreto, fue Boros el que profundizó la idea de que el hombre resucita en el mismo momento de la muerte, dejando para el *ésjaton* la consumación final como transformación del cosmos y de la historia. Es decir, la muerte de cada hombre conlleva la cadena de resurrecciones sucesivas (en el respectivo momento de su muerte), aunque toda esta cadena de resurrecciones no encontraría su plenitud sino en la parusía final del Señor[10].

Ruiz de la Peña[11] entiende a Boros diciendo que esa resurrección en el momento de la muerte sería solamente una resurrección incoativa que mantiene todavía un distanciamiento del *ésjaton;* este aportaría la consumación de la resurrección incoada en la muerte.

dad, Boecio no investigó el concepto de persona que opera en Éfeso y Calcedonia (J. SAYÉS, *Sobre el constitutivo ontológico de la persona de Cristo*: Script. Vict. (1987) 225-281; *Señor y Cristo* (Palabra, Madrid 2005). Por ello no le sirvió para explicar la encarnación ni la Trinidad. Éfeso y Cacedonia aportan un concepto de persona que, como veremos, no es el subsistente.

Pero es todavía más sorprendente que, después de esta explicación ontológica de santo Tomás, asuma la definición rahneriana, apelando a que el ente subsistente, en cuanto que es consciente, es el yo que tiende al ser en general. (270 ss): para Rahner, el hombre es persona solo por esa tendencia al ser en general.

En todo esto vemos una contradicción: R. Lucas definía anteriormente la persona como ser en sí y ahora como tendencia consciente al ser en general. En primer lugar, no se puede decir que el ente, en cuanto consciente de sus actividades, es el yo que conscientemente tiende al ser. El ente, en cuanto tal, no es consciente, es simplemente ente. Por supuesto que en la defínción de santo Tomás la persona cuenta con una naturaleza racional, pero el constitutivo formal de la persona no radica en la racionalidad como en Boecio, sino en el *esse,* que es el principio último de la subsistencia. Por exigencias cristológicas, santo Tomás coloca en el *esse,* en al *actus essendi,* lo específico de la personalidad: si Cristo no es persona humana es porque en él hay un único *esse* que es el del Verbo y que hace que en Cristo no haya más que un solo ser. En cambio, en Rhaner, el constitutivo formal de la persona radica en la tendencia consciente al ser en general. De ahí que se trate de dos posturas irreconcialiables, pues el ser subsistente en cuanto tal (en virtud del *esse* que posee) no es consciente, simplemente, en un ser en sí.

Pero, además, la perspectiva de Rahner no es meramente psicológica, sino que es una interpretación idealista de la filosofía (Cf. C. FABRO, *La svolta antropologica de K. Rahner,* Milano 1974), y, en consecuencia, de la antropología. La filosofía de K. Rahner, seguidor de Maréchal, es un intento de casar a Kant con santo Tomás, lo cual resulta una tarea imposible. Su filosofía es idealista, pues no capta nunca el númeno objetivo, y su tendencia al ser es apriórica y atemática (Vorgriff), algo que no se le ocultó a Honnecker, director de su tesis y que la devolvió después de largo tiempo sin que hubiera sido defendida. Todo esto lo ignora R. Lucas.

Por otro lado, R. Lucas confunde la filosofía con el orden de la gracia. Cabe decir que el hombre tiende naturalmente a Dios, santo Tomás habla de la tendencia que el hombre tiene a la visión porque tiene un deseo de conocer que solo se calmaría con ella, pero santo Tomás no va más allá de esta tendencia, pues sabe que llegar a la visión solo es don de Dios y que la gracia que la anticipa en nosotros es también don sobrenatural. En cambio, R. Lucas habla de esta tendencia al absoluto como una participación en él, en su valor (O.c., 272) definiendo filosóficamente al hombre por dicha participación, que en el fondo solo es gracia. Cf. J. A. SAYÉS, *La esencia del cristianismo. Diálogo con K. Rahner y H. U. von Balthasar* (Cristiandad, Madrid 2005).

[10] L. BOROS, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entcheidung* (Olgen 1964).

[11] *La otra dimensión*, 343.

Habría, por tanto, un estadio intermedio, de no consumación plena, pero no del alma separada, sino de la totalidad del hombre en su unidad corpóreo-espiritual que el hombre alcanza ya por la resurrección en el mismo momento de la muerte y que consuma en el *ésjaton*.

Realmente, pensamos nosotros, esta teoría deja claros interrogantes, ya que la resurrección que tiene lugar en la muerte no tiene nada que ver con la carne sepultada. Y el fin del mundo aportaría la transformación del cosmos, pero no la resurrección de la misma carne con la que hemos vivido.

G. Greshake. Sostiene que cada hombre resucita en el mismo momento de morir, de modo que el *ésjaton* no tiene significado alguno, puesto que la consumación escatológica y definitiva tiene lugar en los momentos sucesivos de las resurrecciones personales. Tiene lugar así una serie de consumaciones individuales que hace superflua la realidad del *ésjaton*[12]. Se suprime, por tanto, toda realidad de estadio intermedio.

Comenta así Colzani la teoría de Greshake: «Para Greshake, el fin del mundo, lejos de ser una enseñanza de la Escritura y de la fe, es un teologúmenon, un concepto teológico. El último día no es el de un fin inexistente del mundo, sino el de la muerte del hombre; en cada muerte, un pedacito de historia humana llegaría al final. Por eso, Greshake distingue con cuidado *Vollendung* (consumación / cumplimiento) y *Ende* (fin, término); la fe pide un cumplimiento, pero no lo liga necesariamente a un término. Es en las muchas historias individuales donde se hace realidad una historia universal que, de otra forma, sería abstracta y universal; es en las muchas historias individuales donde Dios extiende su reino»[13].

Estamos, pues, con Colzani en la crítica que hace a Greshake: diluye por completo la realidad propia del *ésjaton*.

Con todo, Greshake ha cambiado de postura, volviendo prácticamente a la posición de Boros, por la necesidad de dar relieve al *ésjaton* como consumación final del cosmos y de la historia[14].

J. L. Ruiz de la Peña. Exponemos la teoría de Ruiz de la Peña, el cual parte también, como los anteriores, de la imposibilidad de admitir la existencia del alma separada después de la muerte. ¿Cómo puede ser sujeto de retribución plena el alma, una entidad incompleta a nivel ontológico?[15]. Además, si el alma goza ya plenamente de Dios, ¿qué significado puede tener para ella el *ésjaton*, la parusía, etc.? Defiende Ruiz de la Peña que ni el magisterio ni la Biblia imponen la escatología de doble fase.

---

[12] G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten* (Essen 1969).

[13] G. COLZANI, o.c., 69.

[14] G. GRESHAKE, en SCHULTE - G. GRESHAKE - J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Cuerpo y alma. Muerte y resurrección* (Madrid 1985).

[15] J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión* (Santander 1986^3) 324.

La inmortalidad del alma se admite como condición de posibilidad de la misma resurrección, en cuanto que, si no persistiera un núcleo personal, Dios tendría que recrearlo todo en la resurrección. Por ello hay un núcleo personal que pervive, aunque no es necesario hablar de una inmortalidad natural del yo: Dios podría conferir tal inmortalidad por gracia[16]. A partir de ese núcleo personal, Dios resucita al hombre en su ser integral.

Ahora bien, el hombre, al morir, entra por la resurrección en el más allá, rebasando con ello el *continuum* de la temporalidad de aquí abajo, de modo que la resurrección coloca al hombre en otra categoría, en la eternidad participada. No quiere decir esto que el hombre, en el más allá, no tenga una cierta temporalidad, puesto que si careciera de ella, coincidiría con Dios. La temporalidad del más allá es un intermedio entre la temporalidad del *continuum* de aquí y la eternidad estricta de Dios. Se podría hablar de una duración sucesiva, pero discontinua, y sobre la base de esa discontinuidad, se podría pensar que el muerto, al trascender el tiempo, traspasa de golpe la distancia que nos separa a nosotros del final de la historia, del *ésjaton,* y entra en contacto con él: «Saliendo del tiempo, el muerto llega al final de los tiempos, un final que, siendo inconmensurable según los parámetros de la temporalidad histórica, equidista de cada uno de esos momentos. El instante de la muerte es distinto para cada uno de nosotros, pues se emplaza en la sucesividad cronológica de nuestros calendarios; el instante de la resurrección, en cambio, es el mismo para todos»[17]. Al pasar la barrera de la muerte, el muerto entra en contacto con el *ésjaton* que, cronológicamente hablando, no es distinto de la muerte.

Como vemos, nos encontramos de nuevo con la deshistorización del *ésjaton*, en cuanto que se olvida que el *ésjaton* tendrá lugar en la historia. Además, se resucita con una carne que nada tiene que ver con la que yace en el sepulcro. En el fondo, se termina creyendo, más bien, en la inmortalidad, porque se confiesa que en la resurrección que tiene lugar en la muerte perdura un yo personal. Lo que realmente queda negado es la resurrección de esta carne, como dice la Escritura y la Tradición. Se niega en el fondo lo más específico del cristianismo.

G. Colzani. Ya decíamos que Colzani afirma que tanto el pensamiento moderno como el renacimiento bíblico rechazan la idea de una antropo-

[16] ÍD., *Imagen de Dios...*, 151.

[17] ÍD., *La otra dimensión*, 350. G. Biffi se une también a la nueva perspectiva argumentando que no se pueden dar dos juicios (particular y universal), que en el más allá no hay tiempo y que la Pascua de Cristo coincide con su parusía (*Linee di escatologia*, Milán 1990). Dice, en efecto, que pascua y parusía no son dos días diferentes, sino un solo día en el cual el universo entra progresivamente.

logía dual que diera lugar a un estadio intermedio del alma separada[18]. Colzani quiere partir de la antropología unitaria. Nada de una antropología que distinga entre cuerpo y alma. La antropología que se impone es la unitaria que aparece en la Biblia.

Otra afirmación de Colzani es que la Biblia es ajena a la escatología intermedia. La comunidad primitiva terminará aceptándola, una vez que perdió el sentido de la inmediata parusía. Así comenzó el interés por el individuo y se echó mano del concepto de alma para ello[19].

Pues bien, Colzani no admite otra realidad escatológica que el *ésjaton*, la venida última del Señor de la que habla la Biblia y que implica el juicio de este mundo, la instauración de un cielo y una tierra nuevos y la resurrección de los muertos. En la parusía, Dios recrea el difunto en la totalidad de su persona. «La resurrección hay que pensarla como una segunda creación»[20]. La resurrección alcanza a la totalidad de la persona. Con ella se refiere la Iglesia al hombre entero[21]. Ahora bien, a la hora de explicar la resurrección al final de la historia, se plantea el problema de cómo tendrá lugar. Y en este sentido se ve obligado a citar a Ratzinger cuando el teólogo alemán afirma que se ha de hablar de la inmortalidad del alma para mantener la identidad personal del hombre[22]. «Es el alma la que garantiza la identidad personal en el ámbito de las transformaciones que conlleva la resurrección»[23].

No deja de ser cómico que, después de haber rechazado el estadio intermedio y con el fin de salvar la identidad personal del yo en la resurrección, se vea obligado a hablar de inmortalidad natural del alma. Pero no cae en la cuenta de que mantener la identidad entre el muerto y el resucitado con el concepto de un alma inmortal es introducir el estadio intermedio, que es justamente lo que quería olvidar[24].

---

[18] O.c., 92-93.
[19] *Ibíd.*, 49.
[20] *Ibíd.*, 111.
[21] *Ibíd.*, 114.
[22] *Ibíd.*, 122.
[23] *Ibíd.*, 208.
[24] No es nada fácil de entender el pensamiento de J. Moltmann sobre la resurrección de los muertos. Después de rechazar la idea de la inmortalidad tal como la presenta Platón o Fichte, aboga por la idea de la resurrección total del hombre: «La inmortalidad del alma es una idea; la resurrección de los muertos, una esperanza. Lo primero es confiar en algo inmortal que hay en el hombre; lo segundo es confiar en aquel Dios que llama a la existencia las cosas que no existen y que vivifica a los muertos» (O.c., 99). Dios es el Señor porque sacó al pueblo de la esclavitud y lo condujo a la libertad. Y así entendieron los israelitas que el poder de Dios se extendería a los muertos. Ahora bien, la resurrección presupone la muerte total del hombre, de modo que afectará al hombre entero y no solo a una parte del mismo. Pero ¿cómo explicar entonces la continuidad del muerto? Según la concepción cristiana, Dios resucitará a los muertos por su Espíritu de vida; Espíritu vivificador que experimentamos en esta vida, en la comunión con Cristo, con el poder de su resurrección (105). El Espíritu de vida, que es este poder de resurrección, es más fuerte que la muerte y

III. VALORACIÓN DE LAS NUEVAS TEORÍAS

Se ha apelado, como hemos visto, al hecho de que más allá de la muerte no existe el tiempo. Mientras nuestras muertes se sucederían aquí en el tiempo, en el más allá, la resurrección corporal de todos los muertos coincidiría en un único momento, ya que en él no existiría el tiempo.

Ante este problema es preciso recordar algo de suma importancia. Cabe distinguir entre sucesión física (movimiento físico) y sucesión psicológica de los actos del espíritu, y esta tendría lugar, sin duda alguna, en el más allá. Alfaro, por ejemplo, hablando de la visión beatífica, dice que el hombre no pierde toda sucesión de actos, una transición a actos de la voluntad y del amor creados, un tránsito de potencia a acto, un movimiento, pues es la movilidad radical pura de la criatura. Y, sin esta movi-

---

se le puede llamar inmortal. En virtud de él, toda esta vida mortal queda totalmente penetrada por la vida eterna como por su fuente (105).

La Biblia habla del aliento de Dios *(ruah Yahvé)* que vivifica al hombre. Y este Espíritu de Dios quiere significar la relación de Dios con los hombres, mientras que con el espíritu de los hombres se designa la relación de los mismos con Dios. Nuestra vida es la presencia eterna de Dios en virtud de aquella relación recíproca en el Espíritu de vida (*Sal* 139, 5). Por ello nuestra vida se halla eternamente presente en él. La misma filiación divina, nuestra comunión con Cristo, es una participación en la naturaleza divina en virtud del Espíritu que es el poder de la resurrección. «Por ser el poder divino de la resurrección, este Espíritu no puede ser destruido por la muerte» (109).

Pues bien, en la muerte se desintegra la forma personal del hombre, pero subsiste como tal ante Dios, porque ante el Dios uno el ser humano aparece siempre como un todo. En la muerte no se aniquila vida, cada vida sigue estando ante Dios: «La relación de Dios con la persona es una dimensión de su existencia, de la que el hombre no se desliga ni siquiera en la muerte» (112). La muerte es, más bien, falta de relaciones; pero subsiste la relación en la que Dios se ha situado respecto al hombre, transformando nuestra existencia limitada en el tiempo y en el espacio en una vida inmortal y omnipresente. Nos situamos con ella en el espacio divino que nos une.

La verdad es que, por huir de la constitución ontológica del hombre según la cual permanece un elemento inmortal (alma) y un elemento que resucita (cuerpo), se termina reduciendo la ontología humana a una mera relación con Dios por su Espíritu, presente en la creación y en la gracia, que se consuma con la muerte por medio de la resurrección. Pero el hecho es que, en esta explicación, el cuerpo queda desintegrado y corrompido aunque se afirme de él que ha llegado a una existencia transformada y plena. Y no se ve tampoco cómo se puede mantener la identidad de un yo con el recurso a un Espíritu divino que por ser el poder divino es inmortal. El Espíritu divino no es el espíritu humano. Ni se puede confundir la gracia que este Espíritu nos concede con la inmortalidad.

Parece, pues, que la resurrección se realiza en el momento de la muerte. Pero el caso es que al final el mismo Moltmann ve que el individuo no puede resucitar en el momento de la muerte porque, en ese caso, el hombre quedaría redimido cuando la tierra seguiría todavía irredenta. Sin la nueva tierra que tiene lugar al final de la historia, no hay resurrección de la carne (146-147). Y llega incluso a afirmar, refiriéndose al ínterin entre la muerte y la resurrección final, que los muertos entran en el tiempo de Dios que es el eterno presente (144). Con ello y en contra de su voluntad se ve obligado a hablar de dos elementos: uno que resucita al final (el cuerpo) y otro que entre tanto perdura en el eterno presente de Dios, aunque no quiera hablar de alma.

lidad, el hombre se identificaría totalmente con Dios perdiendo su autonomía de criatura[25].

El mismo proceso de purificación que implica el purgatorio supone una sucesión de actos hasta completar la santidad requerida. En ello se basa la posibilidad de ofrecer sufragios por los muertos.

Hablemos también de la posibilidad de la plena retribución del alma. Dejando la cuestión de si la resurrección corporal al final de la historia aporta al alma un aumento intensivo o extensivo de la felicidad, lo cierto es que, siendo la muerte una violencia, el alma anhela la resurrección del cuerpo y la participación en el triunfo cósmico de Cristo por su parusía, que también afectará al alma. La plenitud de la visión beatífica después de la muerte se refiere al gozo que procura el objeto de la contemplación: Dios en sí mismo; no que el sujeto de dicha contemplación esté completo. El alma separada no ha vencido aún la muerte, que es el último enemigo en ser vencido (*1 Co* 14, 26), de modo que en la parusía participará de la victoria total y plena de Cristo.

Por otro lado, desde el punto de vista filosófico, es clara la posibilidad de subsistencia de un yo personal tras la muerte sin el complemento del cuerpo y la posibilidad de actos de conocimiento y amor. El conocimiento sensible que aquí procura el cuerpo es condición en la tierra de todo conocimiento intelectual, pero no es causa del mismo. Puede, por tanto, subsistir y conocer y amar el sujeto personal que pervive sin el complemento del cuerpo, esperando que en el gozo de Dios participe también el cuerpo propio tras la victoria final de Cristo sobre la muerte. Volvemos a repetir que la plenitud del gozo en la escatología intermedia se refiere al objeto contemplado: Dios en sí mismo, no a la plenitud del sujeto que contempla. No ha llegado todavía la fase final del Reino y ello repercute en la salvación misma. Si la salvación no ha llegado aún a su plenitud es porque el Reino no se ha completado en su etapa final. No podríamos entender, además, que el hombre gozara de una integridad total y de un triunfo total sobre la muerte y el cosmos, cuando el triunfo total de Cristo sobre la muerte y el cosmos aún no ha tenido lugar. Decíamos que, siendo el *ésjaton* una realidad que se manifiesta en la victoria de Cristo sobre el cosmos y la muerte, no se ha realizado aún. La salvación no es aún completa y, por ello, el hombre tras la muerte y antes del triunfo total de Cristo no puede tener una salvación completa y definitiva.

---

[25] J. ALFARO, *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural*: Greg. (1957) 43. Ratzinger distingue claramente el tiempo físico del antropológico o evo; en el alma separada queda la marca de la historia y no pierde toda relación con ella (J. RATZINGER, *Escatología* (Barcelona 1984²) 172-173).

Pero hablemos ahora de los inconvenientes que encierran las nuevas teorías y que son, a mi modo de ver, sumamente graves.

1) La llamada antropología unitaria, lejos de ser un esfuerzo que facilite la fe, la desfigura gravemente, toda vez que cae en el fideísmo en el más allá, al perder la certeza en la inmortalidad natural del alma y la objetividad de las apariciones de Cristo. Es paradójico, pero es así: deja a la fe en el más allá totalmente indefensa, de modo que, creyendo en él sin motivación racional e histórica alguna, apareceríamos ante el agnóstico de hoy como el fideísta que se refugia fácilmente en su torre de marfil.

2) Se trata de salvar el realismo cristiano de la resurrección de los cuerpos, tema que, paradójicamente, olvidan los llamados enemigos del platonismo, pues, en realidad, en lo que caen es en un cierto docetismo al despreciar el cuerpo real con el que hemos vivido y luchado en esta vida. Una nueva corporalidad en el momento de la muerte (que no se sabe bien qué es) y que deja el cadáver en el sepulcro, supone caer en una espiritualización del cuerpo propia del gnosticismo. La fe cristiana implica una identidad básica (dentro de la transformación) con el cuerpo con el que hemos vivido, del mismo modo que el cuerpo eucarístico de Cristo es básicamente el mismo que nació de María[26]. Negar que la materia sea salva es caer de nuevo en el dualismo, recuerda Ratzinger[27]. No se puede llamar a Cristo vencedor de la muerte si no vence donde esta ha triunfado: el cuerpo.

No deja de ser paradójico que los modernos antropólogos, que tanto insisten en el valor del cuerpo, en realidad, lo abandonen en el sepulcro vencido por la muerte, y defiendan más bien, como recuerda Ratzinger sagazmente, la idea de la inmortalidad del alma, toda vez que se ven obligados a mantener la continuidad de un yo que posibilite la recepción de una nueva corporalidad en el momento de la muerte, pues, sin esa continuidad, habría que hablar de una recreación[28].

Esto es lo que ha confesado siempre la fe de la Iglesia: que resucita el cuerpo sepultado a semejanza del cuerpo sepultado de Cristo. Pues, como dice san Pablo (*Rm* 8, 11), si el espíritu de Cristo resucitó a Cristo de entre los muertos, también dará vida a nuestros cuerpos mortales. Afirmar, por tanto, que todo es cuestión de interpretración y método antropológico, llegando a afirmar que no resucitó el cuerpo sepultado no es interpretar, sino negar la fe de la Iglesia. Cuando san Pablo dice que, si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra fe (*1 Co* 15, 16) se refiere al

---

[26] Cf. J. A. Sayés, *El misterio eucarístico* (Palabra, Madrid 2003) 156-162.
[27] J. Ratzinger, o.c., 180.
[28] *Ibíd.*, 153.

cuerpo sepultado de Cristo (*1 Co* 15, 4). ¿Habría que decir, por tanto, a san Pablo en nombre de la teología moderna que se equivocó?

Pero el neoplatonismo de estas nuevas teorías es todavía mayor, toda vez que niegan el valor mismo de la historia. Y es que, si se dice que en el más allá no hay tiempo, nuestra historia sería un espectáculo vacío, pues pensaríamos estar participando en ella, cuando en el más allá todo estaría consumado. Estaríamos ya allí los que creemos vivir aquí en la línea del tiempo. Dejemos que lo diga Ratzinger cuando afirma que «la teología moderna se encuentra más próxima a los griegos de lo que ella misma quiere reconocer»[29].

3) Con la doctrina de la espiritualidad y de la inmortalidad del alma no solo se sustenta racionalmente la fe en el más allá, sino que se ponen las bases de una verdadera antropología y de una fundamentación de la ética. El cristiano tiene una visión trascendente del hombre y tiene que dar razón de ella, sin recurrir al postulado. Esto no significa que se defienda un dualismo, pues hay que distinguir siempre entre dualidad y dualismo.

4) No podemos deshistorizar el cristianismo. La resurrección de Cristo es algo que ha tenido ya lugar, pues ha dejado huellas en la historia; no así la parusía, que coincidirá con la transformación final del cosmos. Entre ambos acontecimientos hay un tiempo (para vivos y para muertos), hasta que llegue la consumación del Reino con la venida última del Señor.

5) Finalmente, no podemos olvidar que, al hacer teología, es preciso tener en cuenta la *analogia fidei*, es decir, la conexión entre sí que tienen los dogmas. Pues bien, con las nuevas teorías, que mantienen que todo hombre se encuentra ya en el más allá con alma y cuerpo desde el momento de la muerte, habríamos suprimido el privilegio de María asunta en cuerpo y alma a los cielos.

6) Pero la mayor dificultad que presentan las nuevas teorías es que van contra la doctrina de la escatología intermedia y la resurrección final de los cuerpos, tal como aparece en la Biblia, la Tradición y el magisterio.

---

[29] *Ibíd.*

Capítulo X

ONTOLOGÍA DE LA PERSONA

Hemos visto los inconvenientes que llevan consigo las nuevas antropologías debido al problema antropológico. Y nuestra opinión es que no se trata de una libre discusión que no afecta a la fe. Normalmente, con ellas se termina negando dogmas de fe como el de la resurrección de la carne que ahora tenemos o se degenera en la deshistorización del *ésjaton*. Lo que, paradójicamente, siguen manteniendo los defensores de la nueva antropología es la necesidad de continuidad en la muerte de un yo inmortal que garantice la identidad del muerto con el resucitado. Es decir, terminan confesando la inmortalidad del yo y negando lo más específico del cristianismo que es la resurrección de nuestro cuerpo en la parusía del Señor.

Pero no cabe duda de que el problema antropológico presenta todavía vertientes sin clarificar y, por ello, intentamos tratarlo ahora con toda su hondura.

I. MÁS ALLÁ DEL HILEMORFISMO

Intentamos ahora buscar una integración del problema que tenga cuenta tanto de los datos de la fe cuanto de la necesidad de buscar una concepción del hombre que ayude más a comprender las exigencias de un sano y equilibrado personalismo.

Antes que nada, es preciso recordar que, cuando la Iglesia mantiene la dualidad del cuerpo y del alma, no pretende caer en una concepción dualista del hombre. Dualidad no es lo mismo que dualismo (desprecio del cuerpo como irrelevante para la salvación). Y la dualidad se impone si no queremos atribuir a un mismo principio propiedades materiales y espirituales, lo que será fuente de continuas contradicciones.

El problema radica en integrar la necesaria dualidad del cuerpo y del alma en una unidad personal del hombre. En este sentido, no podemos

olvidar un dato de suma importancia y que se refiere a la deficiencia misma que tiene el hilemorfismo: el hilemorfismo es una concepción de la naturaleza del hombre (cuerpo y alma), pero carece del necesario concepto de persona que le permita explicar adecuadamente la unidad personal del hombre. Hablar de cuerpo y de alma es todavía hablar de naturaleza, no de persona. La persona humana no es la suma de cuerpo y alma, eso es naturaleza. Precisamente en Cristo, el alma es naturaleza, instrumento del Yo del Verbo. No olvidemos tampoco que, según el dogma de la transustanciación, el cuerpo (de Cristo) tiene una sustancia propia que no es la del alma, mientras que, en el hilemorfismo, es el alma la que comunica su ser al cuerpo.

Hay también otro inconveniente en el hilemorfismo y que ha sido señalado por Ratzinger y es que el cadáver, una vez que no está informado por el alma, no es ya humano. Sin embargo, según el cristianismo, es el cadáver que queda en el sepulcro el que ha de ser asumido en la resurrección. Por ello postula Ratzinger una nueva síntesis[1].

Hay un dato que nadie puede negar, y es que el hombre tiene operaciones materiales provenientes de su cuerpo. Ahora bien, tampoco se puede negar, como veremos, la existencia en el hombre de operaciones espirituales e irreductibles a la materia que exigen un principio espiritual. El problema será el de la unión del cuerpo y del alma que, a nuestro modo de ver, depende de un concepto adecuado de persona. Vayamos por partes.

II. EL HOMBRE ES CUERPO

No hace falta mucho esfuerzo para mostrar que el hombre es cuerpo. Justamente hay que decir así «es cuerpo» y no: «tiene cuerpo», que supondría una perspectiva que haría del alma la clave personal y que utilizaría el cuerpo como un mero instrumento.

Decir que el hombre es cuerpo significa decir que es mundo. El hombre, ciertamente, es un cuerpo individual; pero ese cuerpo ha sido formado del barro según el Génesis, es decir, está sacado del mundo, y el mundo es el ámbito de su existencia. Por tanto, el hombre vive en el mundo en el que trabaja para transformarlo a su servicio, con la naturaleza que le sustenta y que le nutre.

[1] O.c., 169.

El hombre, por ello mismo, es tiempo y tiempo físico. El alma tiene también un tiempo propio en cuanto que vive por medio de actos del entendimiento y de la voluntad que le obligan a una transición continua de potencia a acto, incluso aunque viviera separada del mundo; pero el alma encarnada en el mundo está también sometida a los avatares del tiempo físico: es el hombre entero el que experimenta la transición física del tiempo, y el que está sometido por ello al progreso, pero también al envejecimiento y la muerte. El hombre comienza a existir en la muerte, decía san Agustín, el día que comienza a existir en el cuerpo.

La muerte, he ahí el fin del hombre terreno; el hombre es sacado del barro de la tierra; pero al que Dios ha dado una vida inmortal en su alma por la que desea la inmortalidad y se resiste a aceptar la muerte como el fin completo de su vida.

El hombre es también, por su condición corporal, un ser sexuado, que vive en el sexo una vocación de comunión personal y de procreación. Dada la perfecta unidad que hay en el hombre de alma y cuerpo, la persona está configurada en lo más íntimo de sí por la condición de hombre o de mujer. El sexo no es algo periférico a la persona humana, sino algo que configura sus sentimientos más íntimos como hombre y como mujer. El sexo solo puede satisfacer, por otro lado, cuando se hace instrumento de amor personal que tiene las características de la totalidad: la fidelidad y la exclusividad[2]. Ha sido, por otro lado, diseñado por Dios creador como medio de procreación humana. El sexo lo vive el hombre, por tanto, de muy diferente manera a como se da en el animal; es el sexo de la persona humana. El hombre no tiene sexo; es sexo.

El hombre es ser social. El hombre encuentra otro yo en todo hombre cuyo rostro se le aparece, de modo que en ese mismo encuentro experimenta aún más su propio yo. Se hace más yo en la medida en que el tú le abre posibilidades de amor y de verdad. No se puede decir, desde luego, que el yo humano solamente surge en el encuentro con el tú, porque, si el hombre es yo, lo es, fundamentalmente, debido a que es un yo frente al tú de Dios que lo ha creado. Pero se puede decir que el yo humano se realiza y se perfecciona con el tú, con el rostro que se le ilumina como amor y como verdad. Con todo, en todo rostro que el hombre descubra en este mundo, descubrirá un destello de aquel rostro divino que, en el fondo de sí mismo, anda buscando y que solo podrá encontrar en la visión. A pesar de ello hay un rostro, el de Cristo, que refleja ya aquí la gloria del Padre. La vida del cristiano tiene que estar siempre presidida por este icono.

---

[2] J. A. SAYÉS, *Moral de la sexualidad* (Edicep, Valencia 2000[5]).

Se comunica con el tú a través de su rostro realizando en el tú la donación de sí y la respuesta de amor.

III. EL HOMBRE ES ALMA

El hombre no queda, ciertamente, limitado al ADN de su genoma, pues es consciente de realizar acciones que trascienden lo corporal y que exigen en él la existencia de un principio espiritual. Esto es el alma. Estas son sus acciones trascendentes.

— Conocimiento intelectual

El hombre tiene un conocimiento por el que percibe las manifestaciones sensibles de las cosas, pero, al mismo tiempo, trasciende dicho conocimiento, en cuanto que percibe con su inteligencia la realidad en cuanto tal y dice: ahí hay una realidad. Este tipo de conocimiento va más allá de lo sensible y lo trasciende. Cuando el hombre afirma que percibe una realidad, lo hace con una intuición intelectual que prescinde en este momento de toda nota sensible que configure dicha realidad. Es un conocimiento abstracto (abstrae de la materia) o espiritual. Es la base de todo conocimiento intelectual y es a partir de la captación de lo real en cuanto real como el hombre forma los demás conceptos abstractos. Conceptos como ser, bondad, verdad, belleza, persona y vida no tienen nada de material.

Pero, al mismo tiempo que el hombre es capaz de captar la realidad externa a él en cuanto realidad, asimismo es capaz de captarse también como realidad, de recogerse sobre sí mismo *(reditio in se ipsum)*, es capaz de ensimismamiento; algo que la materia o incluso el animal no puede hacer: decir «yo».

Ahora bien, si el hombre puede decir «yo», es porque puede decir «yo soy una realidad», porque se capta a sí mismo como realidad distinta de la que le circunda. Con su inteligencia capta que su cuerpo (que ve) es una realidad y capta también la realidad de su alma (que no ve) deduciéndola de sus manifestaciones espirituales. Se capta a sí mismo como realidad distinta de lo que le circunda. El ensimismamiento de la persona humana no sería posible sin la captación de lo real en cuanto real, si no fuera capaz de captar conceptualmente lo real.

Debe haber, por tanto, en el hombre un principio que sea capaz de formar tales conceptos. Son conceptos que no tienen nada de extensión, de mensurable. En ellos no se puede distinguir una parte derecha de otra izquierda, prescinden de cualquier medida y están más allá del tiempo y del espacio. La bondad como virtud no es de ayer ni de hoy ni de aquí ni de allá.

Otra cosa ocurre, sin embargo, con la imagen, que es una representación sensible de las cosas materiales y posee, al menos, alguno de los atributos de la materia. La imagen que tengo hoy de la flor que vi ayer, la veo con los ojos de mi fantasía, con el color propio de su materia. A esta flor la distingo de otra flor. La representación de esta flor, en la imagen que tengo de ella, es extensa (en ella puedo distinguir una parte derecha de otra izquierda) y la localizo en el tiempo y en el espacio. La representación de una imagen la tiene también un animal, el cual puede incluso experimentar asociaciones de imágenes y de sensaciones. De ahí el adiestramiento que hacemos con ellos.

Pero los animales no llegan al aprendizaje como tal, pues es un hecho espiritual que se realiza mediante la abstracción. Por ello ocurre que todo lo que el hombre aprende no lo transmite a sus hijos en la generación, no va encerrado materialmente en sus genes. En cambio, todo lo que el animal conoce por instinto se comunica en la generación material. No así lo que haya aprendido por adiestramiento, es verdad; pero la prueba de que lo aprendido por adiestramiento se basa solo en asociación de imágenes y sensaciones es que no lo podrá transmitir consciente y voluntariamente a sus descendientes. Ha sido «un aprendizaje» pasivo, un adiestramiento (por asociación de imágenes y sensaciones), no un aprendizaje por el camino de la inteligencia, de la que carece.

— Lenguaje simbólico

Una consecuencia clara de este conocimiento intelectual es el lenguaje simbólico, es decir, el utilizar el símbolo de una palabra para designar con ella a una realidad concreta: yo llamo «lápiz» a lo que tengo en la mano ahora. En este lenguaje, la palabra es símbolo de la cosa significada. La palabra es material, pero su significado es espiritual: un animal no captará nunca el significado de una palabra como «verdad».

El lenguaje simbólico nace del hecho de que el hombre conoce las cosas en su realidad y busca un símbolo (nombre) que las represente. Si el hombre no tuviera la experiencia de las realidades en cuanto tales, no buscaría esa palabra denominativa y solo poseería un lenguaje que, como en el caso de los animales, sería un lenguaje emotivo, resultado instintivo de la emoción o de la angustia, del hambre o del frío. Los animales no han desarrollado un lenguaje simbólico, no han puesto nombre a todas y cada una de las cosas, porque no las conocen como tales. Los animales no tienen diccionarios.

— Libertad

El hecho de la libertad es algo espiritual en el hombre. En efecto, libertad significa autodeterminación, ausencia, por tanto, de determinación tanto interna como externa. Es este un concepto muy querido de la cultura actual, aunque no lo es tanto aceptar que el sentido de la libertad

es hacer la verdad. Una libertad dirigida por el egoísmo termina siempre en esclavitud. No es la libertad la que libera, sino la verdad buscada libremente.

Si yo me autodetermino, eso quiere decir que no estoy determinado materialmente por los genes que he recibido de mis padres. Los genes me pueden condicionar, sin duda; me dan una mayor o menor capacidad craneal, pero no me pueden determinar en el sentido de que soy yo el que determina hacer esto o aquello. Hay en mí, por lo tanto, algo radicalmente irrepetible y singular, algo que no proviene de mis padres y donde radica el santuario sagrado de toda persona humana. Tengo la experiencia de que en mí hay un yo irrepetible, inédito, con una libertad por estrenar. Mientras los animales son copias de sus padres, nosotros no lo somos. Hay en nosotros algo inédito y no sujeto a la determinación de los genes.

Pero tampoco me determina el influjo que recibo de fuera. Estoy determinado en lo que se refiere al conocimiento sensible, pero el hombre no solo tiene una relación mecánica con lo sensible, no solo experimenta el influjo de lo sensible y lo material por los sentidos, sino que tiene un conocimiento intelectual de las cosas, en virtud del cual las distingue de sí, se suelta y distancia de ellas, de modo que las convierte en objetos *(obiectum, Gegenstand)* y puede elegirlos para sus fines. El animal no se distancia de las cosas materiales en cuanto cosas y no puede, en consecuencia, elegirlas. Sus movimientos son siempre los mismos. Su historia no es historia, sino vida vegetativa, vida animal.

A veces se ha tratado de negar la libertad, diciendo que, en realidad, el hombre hace lo que en cada circunstancia le parece mejor por el motivo que fuere, de modo que estaría determinado por ello. Nadie elige lo malo ni lo menos conveniente.

A ello podríamos responder diciendo que uno puede considerar algo como lo mejor desde el punto de vista racional y humano y, sin embargo, elegir algo que va en su contra, porque le resulta más placentero, como fumar. Esta elección es una verdadera elección, pues se ha elegido no tener en cuenta la consideración moral (lo que humana y racionalmente se considera mejor). Además, se podría haber elegido lo contrario: la pérdida del placer, lo cual demuestra que no se está determinado por él. El hombre no está, pues, determinado ni por lo que considera el bien moral ni por el placer. Esto es justamente la libertad.

— Progreso

El progreso es otra de las manifestaciones espirituales del hombre. El animal no ha progresado en absoluto a lo largo de la historia. Las abejas siguen fabricando la miel como en tiempos de Virgilio. ¿Por qué progresa el hombre?

Sencillamente, el hombre es capaz de abstraer de los modos particulares de las cosas y llegar, mediante un proceso abstractivo, a la naturaleza de las mismas, conociendo por inducción el principio general o la ley que las rige. La inducción no es un silogismo, sino una intuición intelectual, que capta en lo sensible una esencia o unas relaciones necesarias. Y está claro que, cuando se conoce la ley interna de las cosas, el progreso surge inmediatamente.

— Arte

Imaginemos que entramos en una caverna y dudamos de si en ella vivió el hombre prehistórico. En un primer momento, no descubrimos más que piedras removidas en el suelo y lechos de hojas secas. De ello solo no podemos deducir la existencia del hombre en la caverna. Pero, en un momento dado, descubrimos pintadas en la pared imágenes de bisontes. Inmediatamente concluimos la presencia histórica del hombre en esa cueva. ¿Por qué llegamos a esa conclusión? Sencillamente, porque no se puede pintar un bisonte si no se tiene el concepto de bisonte. El arte es un fenómeno espiritual.

Digamos que el animal no hace nada más allá de lo que sea útil para su vida. Jamás llegará a la contemplación, al disfrute desinteresado de la belleza, a la contemplación de algo que no se traduzca en una utilidad inmediata.

— Ética

La ética supone en el hombre la existencia de la conciencia, es decir, el convencimiento de que se debe actuar de acuerdo con el bien moral. Ahora bien, esto significa captar el bien en cuanto bien, y ello es un acto espiritual.

Más todavía, la conciencia supone que capto la verdad. Si cometo un crimen por el que castigan a otra persona inocente, siento el remordimiento de mi conciencia porque la condenación de ese inocente va en contra de la verdad real de los hechos como yo los conozco. La conciencia es un instrumento de la verdad.

— Religión

Los animales carecen de religión, es un hecho incuestionable. Y ello es así porque el fenómeno de religión es un hecho radicalmente espiritual. Supone en el hombre una tendencia al infinito que solo surge tras la constatación de que las cosas de este mundo no le satisfacen plenamente. En efecto, el hombre hace proyectos en los que cifra su felicidad y, una vez que los logra, tiene que volver de nuevo a proyectar nuevas ilusiones. Así es la vida humana: una insatisfacción que nos conduce constantemente a la búsqueda de más, sin que en este mundo podamos encontrar el todo que nos llene plenamente. Esta tendencia al infinito es un hecho espiritual que no se encontrará en los animales, dado que ellos quedan saturados por la satisfacción de sus necesidades materiales.

Pero la religión no se funda solo en la tendencia al infinito, pues también el hombre puede llegar a un conocimiento de Dios como creador de todo. Este conocimiento, indudablemente, es espiritual, pues Dios no es una magnitud empíricamente verificable.

No es ajena a la religión la conciencia que el hombre tiene de que la muerte contradice sus sentimientos y su deseo de vivir. Es el único animal que sabe que va a morir sin haberlo constatado aún empíricamente de sí mismo. Lo sabe por inducción de una ley universal. Surge también en el hombre un deseo de inmortalidad que no podremos nunca ver aparecer en el animal.

Estas operaciones que hemos descrito aquí no se dan en el animal, porque trascienden lo material; de ahí que exijan en el hombre un principio espiritual que las cause, el alma. Siendo, por otro lado, el alma un ser espiritual y simple (que carece de partes extensas en el espacio), no se puede descomponer por la muerte y es, por ello mismo, inmortal.

IV. UNIDAD PERSONAL

Hemos hablado de dos principios en el hombre: el cuerpo y el alma; pero la existencia humana no es una yuxtaposición de dos sustancias; por el contrario, es *unus corpore et anima*. El problema se puede plantear en estos términos: no se puede negar al cuerpo y al alma su autonomía, ya que se nos han revelado como principios diferentes de acciones diferentes. Pero tampoco se puede buscar la unidad en una especie de yuxtaposición dualista de ambos.

En el breve recorrido que hemos hecho por aquí se nos ha presentado la explicación hilemórfica de santo Tomás como el intento más logrado. Ya santo Tomás tuvo que conferir al alma, forma del cuerpo, una subsistencia propia que le permitiera una existencia inmortal, con lo cual superaba el planteamiento del Estagirita y que venía exigido por la misma fe en el más allá. Pero el caso es que la exposición de santo Tomás no carece de inconvenientes. Explica el santo de Aquino que el cuerpo tiene existencia en cuanto que se la confiere el alma, de modo que en la muerte deja de recibirla. Entonces, ¿cómo explicar la existencia propia del cadáver? ¿Quién se la da? ¿De dónde surge? ¿Es creado de nuevo? Y el cuerpo reclama así su propia autonomía ontológica. De hecho, del sistema antropológico de santo Tomás se han servido también no pocos para afirmar, en contra de lo que el Santo enseña, que la unión hilemórfica de cuerpo y alma es tal que, en la muerte, desaparecen los dos[3].

[3] Remitimos a nuestra obra: *Cristianismo y filosofía* (Edicep, Valencia 2002[2]).

Hay una cosa que está clara y que nos la ilumina el misterio de la encarnación: en Cristo hay cuerpo y alma, porque tiene naturaleza humana. Así pues, hablar de cuerpo y alma es hablar de naturaleza. Es preciso encontrar el concepto adecuado de persona.

Llegamos con esto a la verdadera encrucijada del problema: por una parte tenemos que mantener la autonomía ontológica del cuerpo y del alma y, por otro, evitar el dualismo. Pues bien, hay algo que no se puede negar y es que el concepto de persona nació no en Grecia, sino en el cristianismo. Griego es el concepto de naturaleza *(physis);* pero el cristianismo tuvo que dedicar siglos a un concepto de persona que pudiera explicar el misterio de Cristo. Tenemos que dilucidar el concepto de persona que, en definitiva, se impuso en el concilio de Calcedonia. Él nos podrá dar la clave para entender la unión del cuerpo y del alma, pues dice GS 22 que el misterio del hombre solo se esclarece a la luz del misterio del Verbo hecho carne. Antes veamos un par de conceptos que no provienen de la gran tradición aristotélica, pero que son frecuentemente usados en teología.

V. PERSONA EN TEOLOGÍA: DE LA SUSTANCIA A LA RELACIÓN

1. BOECIO

Boecio representa el anillo entre la edad patrística y la escolástica. De él se ha dicho que es el último de los romanos y el primero de los escolásticos y, en su calidad de puente, realiza el mayor esfuerzo para elaborar un concepto técnico de persona, aplicable a Cristo y a la Trinidad: *rationalis naturae individua substantia*[4]. En otro lugar hemos expuesto la elaboración boeciana de este concepto[5]. Pero el mismo Boecio confesó las dificultades de este concepto.

En el campo trinitario, el mismo Boecio cae en la cuenta de la dificultad de la aplicación de dicho concepto. Dice que en la Trinidad hay una ousía, esencia, y tres hypóstasis o sustancias[6]. Sabe que este modo de hablar es contrario al uso eclesiástico. Por otro lado, no se ve cómo la naturaleza divina no debiera ser persona, puesto que es sustancia racional e individual. Por ello Boecio, en el tratado sobre la Trinidad, consciente de que la realidad divina supera nuestros conceptos y con el fin de salvar la unidad divina, recurrirá al concepto de persona como relación, siguiendo

---

[4] *De persona...*, 3; PL 64, 1343 D (A. AMATO, *Jesús, el Señor* (Madrid 1998) 456).
[5] Cf. J. A. SAYÉS, *Señor y Cristo*, 353 ss.
[6] *De persona...*, 3.

en ello a san Agustín. La persona no es ya la sustancia, sino que existe en la relación[7].

En el campo cristológico, Boecio, en contra de Nestorio, quiere reafirmar la unidad en Cristo y comprende que la existencia de un solo ser en Cristo exige la existencia de una sola persona, pues, si hubiese dos personas, Cristo no podría ser uno. De la unidad de ser deduce la unidad de la persona[8]. Con ello, Boecio implícitamente está identificando la persona con el ser. Es un planteamiento a desarrollar más tarde por el tomismo.

En cambio, contra Eutiques, Boecio tiene que distinguir las dos naturalezas a las que llama sustancias y aquí la unidad la defiende por la *adunatio* de ambas, la cual *adunatio* no pasa de ser una mera afirmación, pues no explica nada. En el fondo, admite que el mismo es Dios y hombre, habla del *Deus passus* y tiene que apelar a una noción de persona como sujeto de atribución[9]. De poco le ha servido el concepto elaborado al principio.

Si definimos a la persona como sustancia racional e individual, habría que decir entonces que en Cristo hay dos personas, pues sus dos naturalezas son realmente existentes, racionales e individuales. Después, a Boecio le resulta enormemente difícil, incluso imposible, unirlas, como ocurrió en el caso de Nestorio, acudiendo como él a un concepto vago, el de *adunatio*.

Veamos, por tanto, directamente el concepto de relación.

2. LA PERSONA COMO RELACIÓN

Un concepto de persona utilizado en Trinidad, el de relación, ha sido usado también en cristología, particularmente, por el P. Galot[10]. Sobre él nos hemos extendido ya en otro lugar, por lo que nos limitamos a resumir nuestras reflexiones:

— Es cierto que el concepto de relación se usa en la Trinidad (en Agustín partiendo de los capadocios), pero pensamos que para nosotros la persona más próxima es la de Cristo y ha de ser el concepto empleado para este el que se ha de usar también en la Trinidad. Recordemos, además, que, para cuando Agustín usó el concepto de relación en Trinidad, en cristología venían operando dos conceptos de persona diferentes.

---

[7] *Utrum Pater et Filius ac Spiritus Sanctus de divinitate susbstantialiter praedicetur*: PL 64, 1302.

[8] *De persona*, 4.

[9] *De persona*, 7.

[10] J. GALOT, *¡Cristo! ¿Quién eres tú?* (Madrid 1982) 299 ss.

— Se puede aceptar que, desde el punto de vista fenomenológico (en la acción y en el desarrollo), mi yo se desarrolla con el tú. Sin embargo, no es factible decir que el ser de la persona está constituido por la relación al tú. No se puede decir que, si no hubiese tú, no habría yo. El yo es anterior ontológicamente a la comunidad, si bien necesita de esta para su desarrollo. Esto es un dato de experiencia, como es también que mi yo se desarrolla con la comunidad, no que nace de ella.

— El problema que vemos en el concepto de relación (con todas las purificaciones que se hacen para llegar al de relación subsistente) es que las relaciones no se relacionan; se relacionan los sujetos. Para que haya una relación, es preciso que haya dos sujetos que se relacionen. Además, todo sujeto se relaciona con otro por medio de su propia naturaleza.

— La relación de las personas entre sí se establece a través de su naturaleza. Yo no me relaciono desnudamente con el tú, sino a través de mi naturaleza (mi cuerpo y mi pensamiento). La relación se realiza siempre con y a través de la naturaleza. Además, una cosa es la relación y otra el sujeto que se relaciona. Por ello es preciso encontrar la clave de este sujeto.

— Somos conscientes de que la teología, al hablar de la Trinidad, ha usado el concepto de relación. Pero, si decimos que las personas trinitarias son relaciones subsistentes, introducimos en la Trinidad un tipo de subsistencia que multiplica el propio de la naturaleza divina. Por ello pensamos que cabe entender la Trinidad desde el concepto de persona que utilizamos en cristología[11].

VI. LAS ESCUELAS CRISTOLÓGICAS

Pues bien, en la antigüedad, hubo dos conceptos de persona, el propio de la escuela de Antioquía, que fracasó con Nestorio, y el de la de Alejandría, que fue el que se impuso en Éfeso y en Calcedonia.

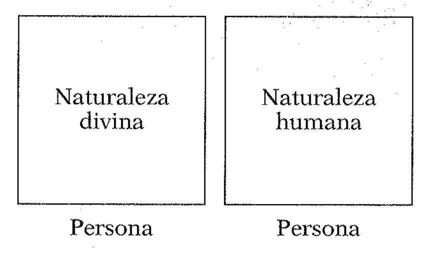
La escuela de Alejandría, caracterizada por una cristología del *Lógos-sárx*, no hizo esfuerzo filosófico alguno para determinar el concepto de persona aplicado a la cristología por la sencilla razón de que, para tal escuela, es el Logos el que funciona en Cristo como único sujeto de la comunicación de idiomas; comunicación que esta escuela supo explicar mucho mejor que la contraria. Este concepto de persona es, más bien, un concepto teológico, es el Verbo simplemente, como sujeto único, el Verbo que personaliza como sujeto la naturaleza humana. Este es el concepto

[11] J. A. SAYÉS, *La Trinidad. Misterio de salvación* (Palabra, Madrid 2000); ÍD., *Señor y Cristo* (Palabra, Madrid 2005²).

que opera en san Atanasio y en Cirilo de Alejandría; es un concepto que permite salvar bien la unidad en Cristo.

Queda por decir que, en esta escuela de Alejandría, no se da todo el relieve debido a la naturaleza humana de Cristo, como ocurre con el apolinarismo y el monofisismo. Con todo, el concepto de persona que se usa será el adecuado, y no es otro que el de sujeto único (el Verbo) que gestiona ambas naturalezas permitiendo el perfecto juego de la comunicación de idiomas.

La escuela de Antioquía, por el contrario, entiende el misterio de Cristo con un sistema de *Lógos-ánthropos* (el Logos que asume un hombre). Defiende perfectamente tanto la autonomía de lo divino como de lo humano. A Cristo se le confiesa plenamente Dios y plenamente hombre, incluso con alma humana, pero no sabe después cómo unir. Es una escuela que distingue bien, pero no sabe unir. Falta en ella la concepción de la persona como sujeto del Verbo. La persona se va a buscar en una perspectiva filosófica: es la naturaleza en cuanto determinada por las propiedades concretas. En Antioquía se parte de dos naturalezas completas y falta en ella el gestor unificante de las mismas. Podríamos decir, en línea de síntesis, que Alejandría consigue la unidad en Cristo en un único sujeto que las gestiona. Antioquía, por el contrario, salva perfectamente la integridad de ambas naturalezas, pero no sabe unirlas, ya que le falta el concepto adecuado de persona.



Este concepto que usa la escuela de Antioquía es el de los capadocios: naturaleza determinada por sus propiedades individuantes[12]. Como en Cristo se dan dos naturalezas individuales y determinadas por sus propiedades concretas, se viene a concluir que existen dos personas en Cristo, que fue la herejía de Nestorio.

Veamos ahora cómo se impuso en la Tradición de la Iglesia el concepto propio de la escuela de Alejandría mediante los concilios de Éfeso y Calcedonia. Veamos el contenido de los dos concilios.

[12] Cf. A. MILANO, *Persona in teologia* (Napoli 1984) 127 ss.; J. N. D. KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini* (Bologna 1984) 323 ss. Grillmeier ha relacionado esta concepción de persona con la filosofía estoica (*Le Christ dans la tradition chrétienne* [Paris 1973] 330). Los estoicos partían de la materia indeterminada que se encuentra determinada y cualificada por la cualidad, *poion*. La noción de Basilio que hemos seguido va por este camino: los caracteres individuantes hacen del universal una *hypóstasis*. Este es el concepto de persona que, en último análisis, opera en Nestorio (A. GRILLMEIER, o.c., 334-335).

1. CONCILIO DE ÉFESO (431)

Cirilo de Alejandría polarizó la reacción contra el nestorianismo, justificando el *Theotókos* y afirmando que hay que atribuir al Verbo las propiedades humanas y que el Verbo se unió a la carne según la hypóstasis. Es el primero que usa la fórmula de unión *hipostática*[13].

Pero Cirilo, hijo de la escuela de Alejandría, en los anatematismos que dirige a Nestorio habla de una *unión de naturaleza*, de cierto sabor monofisita. Nestorio no cedió y pidió el auxilio del Papa Celestino. Sin embargo, el papa lo condenó en un concilio de Roma, y Teodoro II, el emperador, convocó el concilio de Éfeso.

Cirilo de Alejandría abrió el concilio el año 431 sin esperar la llegada del grupo de Antioquía. En este concilio no se definió la doctrina de los anatematismos de Cirilo, pero sí el contenido de la segunda carta de Cirilo a Nestorio que es el siguiente: «El Hijo eterno del Padre es aquel que, según la generación carnal, nació de la Virgen María; por ello María es llamada legítimamente *Theotókos*, madre de Dios» (D 250).

El contenido doctrinal de la declaración de Éfeso consiste en poner en claro la unidad en Cristo, para lo cual era necesario que el Hijo de Dios hubiese sido engendrado por la Virgen María según la carne, de lo contrario el Verbo no se hubiera hecho hombre, sino que solamente habría venido sobre un hombre utilizado por él. Cristo sería un compuesto de dos sujetos y no se podría decir, conforme a la fe proclamada por Nicea, que Jesucristo es Hijo de Dios e Hijo de María, de modo que María sea verdaderamente madre de Dios. El que nace de María es el único sujeto (única persona), si bien es engendrado por ella en cuanto a la naturaleza humana.

2. SÍMBOLO DE UNIÓN

Los orientales, presididos por Juan de Antioquía, condenaron los anatematismos de Cirilo a pesar de que rechazaban también la postura de Nestorio. Por ello, Juan de Antioquía propuso un símbolo de fe redactado por Teodoreto de Ciro. El año 433 fue aceptado, con algunos retoques, por Cirilo y así se llamó «símbolo de unión». A este símbolo se le

[13] Sobre Cirilo: J. LIEBAERT, *La doctrine christologique de S. Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne* (Lille 1951); G. JOUASSARD, *Un problème d'anthropologie et de christologie chez S. Cyrille d'Alexandrie et le schéma de l'incarnation Verbe chair*: Rech. Scien. Rel. 44 (1956) 234-242; C. SCANZILLO, *Antropologia e cristologia in Cirillo d'Alexandria*: Aspr. 31 (1984) 131-152; J. N. D. KELLY, o.c., 379 ss.; A. MILANO, o.c., 172 ss.

podría llamar Credo de Éfeso. Evita las expresiones ambiguas de Cirilo (unión de naturalezas) y habla de «dos naturalezas en unión». Así se implica una unidad en la persona. Asimismo se consagra el término de *Theotókos*. Dice así:

«Confesamos, por consiguiente, a nuestro Señor Jesucristo, Hijo único de Dios, perfecto Dios y perfecto hombre con alma racional y cuerpo, nacido del Padre según la divinidad antes de todos los siglos, y de María Virgen, según la humanidad, por nosotros y por nuestra salvación; consustancial al Padre en razón de la divinidad y consustancial a nosotros en razón de la humanidad. Porque se hizo la unión de dos naturalezas. Por eso confesamos un solo Cristo, un solo Hijo, un solo Señor. Por esta noción de la unión sin confusión, confesamos a la Santa Virgen por Madre de Dios, porque Dios Verbo se encarnó y se hizo hombre y unió a sí mismo desde el instante de su concepción el templo que había tomado de ella» (D 272).

Un solo sujeto que es consustancial al Padre y a nosotros, un único sujeto nacido del Padre y nacido de María.

3. CONCILIO DE CALCEDONIA[14]

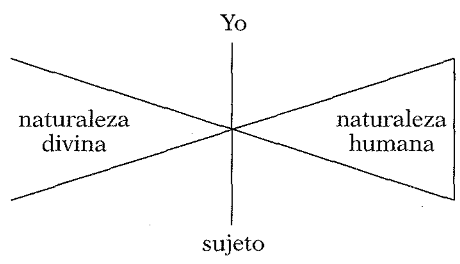
Un monje de esta escuela de Alejandría, Eutiques, llevará las cosas a tal extremo, que su postura sería providencial para que Calcedonia llegase a la fórmula perfecta que mantendría la unidad de sujeto en la distinción de las dos naturalezas, íntegras, que se unen en él. Fue Eutiques el que defendió el monofisismo (una sola naturaleza, la divina, en Cristo).

---

[14] J. N. D. KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini* (Bologna 1984); B. SESBOÜÉ, *Jesuschrist dans la tradition de l'Eglise* (Paris 1982); A. MICHEL, *Hypostase*: DTC 7, 369-437; R. CANTALAMESSA, *La cristologia di Tertulliano* (Friburgo 1962); A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne* (Paris 1973); ÍD., *Ermeneutica moderna e cristologia antica* (Brescia 1973); AA.VV., *Dans Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 1-II-111 (Würzburg 1951-1954); W. KASPER, *Il dogma cristologico di Calcedonia*: Aspr. 31 (1984) 117-130; B. M. XIBERTA, *Enchiridion de Verbo incarnato* (Madrid 1957); A. ADAM, *Lehrburch der Dogmengeschichte*, I *(Die Zeit der alten Kirche)*, (Gütersloh 1965); J. LIEBAERT, *L'Incarnation. I. Des origines au concile de Chalcédoine* (Paris 1966); G. L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought* (London 1952); P. SMULDERS, *El desarrollo de la cristología en la historia de los dogmas y en el magisterio: Mysterium Salutis* III/1 (Madrid 1971) 417-503; B. STUDER - B. DALEY, *Soteriologie. In der Schrift und in der Patristik* (Freiburg in B. 1978); A. MILANO, *Persona in teologia* (Napoli 1984); M. RICHARD, *L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'incarnation*: Mel. Scien. Rel. 2 (1945), 532; 243-270; R. CANTALAMESSA, *Dal Cristo del N. T. al Cristo della Chiesa. Tentativo d'interpretazione della cristologia patristica*, en: *Il problema teologico oggi* (Assisi 1973) 143-197; R. J. TAPIA, *The Theology of Christ: Commentary* (New York 1971); TH. CAMELOT, *Ephése et Calcédoine*, en: *Histoire des conciles oecuméniques* 2 (Paris 1962); J. A. SAYÉS, *Señor y Cristo* (Pamplona 1995); C. I. GONZÁLEZ, *El desarrollo dogmático en los concilios cristológicos* (Santafé 1991); ÍD., *Él es nuestra salvación. Cristología soteriológica* (Bogotá 2 1987); G. O'COLLINS, *Gesù oggi. Linee fondamentali di Cristologia* (Torino 1993).

He aquí la doctrina de Calcedonia: «Ha de confesarse a un solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente, y él mismo verdaderamente hombre de alma racional y cuerpo, consustancial al Padre en cuanto a la divinidad, y él mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad, semejante en todo a nosotros menos en el pecado: engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y él mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, madre de Dios, en cuanto a la humanidad; que se ha de reconocer a un solo y el mismo Cristo, Hijo Señor Unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo» (D 301-302).

Con Calcedonia llegamos a la clarificación de la unión y de la distinción en Cristo. La distinción está de parte de las naturalezas que conservan totalmente sus propiedades, mientras que la unión radica exclusivamente en el campo de la persona, identificando plenamente *prósopon* con la *hypóstasis* y estableciendo así en Cristo una unión ontológica y no solo moral. Con ello se ha mantenido la parte de verdad que tenía la escuela de Antioquía tan ávida de salvar la integridad de las dos naturalezas y se ha asumido el concepto de *hypóstasis* como sujeto de atribución, que representaba la auténtica intuición de la escuela de Alejandría. Se impone el concepto de persona como sujeto gestor de las dos naturalezas. Hagamos un dibujo:



Parecido a una mariposa estilizada, en el que un solo sujeto mueve dos alas como instrumentos. Dejamos abierta el ala divina, a fin de que se pueda percibir su infinitud. Las dos alas concurren en un único sujeto sin mezcla ni división. Un único sujeto que une y gestiona las dos naturalezas.

Calcedonia utiliza el concepto de *hypóstasis* como sinónimo de persona, pero no lo define técnicamente. Lo único que pretende decir es que lo divino y lo humano se predican de un único sujeto[15]. Calcedonia no proporciona definiciones metafísicas. Sus conceptos permanecen en el nivel vul-

[15] A. GRILLMEIER, o.c., 555.

gar y precientífico[16]. Sin embargo, ha marcado una pauta decisiva: cuando se pregunte qué es Cristo, habrá que decir que es hombre y que es Dios, que tiene una doble naturaleza, la divina y la humana. Cuando se pregunte si son uno o varios sujetos que actúan, habrá que decir que Cristo es una persona única, un único sujeto al que se atribuyen lo divino y lo humano. Asimismo, cuando preguntemos quién obra, habrá que decir que es la persona; cuando preguntemos cómo y con qué, habrá que decir que con la naturaleza divina y la humana. Calcedonia afirma esto: un solo sujeto (repite constantemente «uno y el mismo») tiene una doble condición: humana y divina, de modo que lo humano y lo divino se predican de este único sujeto.

a) Persona: sujeto de naturaleza racional

Recordemos que Tertuliano entendía la persona como sujeto[17]. Ricardo de san Víctor tiende también, aunque confusamente, al concepto de sujeto que entrega su naturaleza y amor.

Pues bien, podemos dejar claro que ese sujeto no lo podemos identificar con la sustancia. Ya vimos el fracaso que tuvo por ello Boecio.

Un dato de la fe del que necesariamente hay que partir es que las dos naturalezas de Cristo son concretas y existentes según la mente del Concilio de Calcedonia. Este concilio no habla de abstracciones y, siempre que se refiere a las naturalezas, lo hace como a algo concreto y existente: naturalezas concretas y existentes en Cristo, originada una desde la generación eterna del Padre, y la otra, desde la generación temporal a partir del seno de María. Cristo es consustancial al Padre y consustancial a nosotros.

Se trata, por tanto, de unir dos naturalezas concretas, dos seres concretos. Ahora bien, esta unión no se puede conseguir en un tercer ser que fuera la persona, porque entonces tendríamos tres seres. Sabemos, por lo tanto, que la persona no puede ser sustancia, ser en sí. Esta es la razón por la que Agustín vio que en la Trinidad no podía definir a la persona como sustancia. El ente, el ser en sí, no es persona, es simplemente ente, el ente no es consciente, es simplemente ente. Otra cosa es decir que mi yo es consciente por el alma racional que posee. Pues bien, si la persona no es ser en sí, sustancia, ¿qué otra alternativa queda? Podría ser el sujeto que radica o subsiste ontológicamente en la naturaleza, al tiempo que la gestiona. En Cristo, la persona del Verbo radicaba ontológicamente en la naturaleza divina que gestionaba y, por la encarnación, radica también en una naturaleza humana a la que gestiona. Participa ahora de dos natura-

[16] *Ibíd.*, 561.
[17] J. A. SAYÉS, *La Trinidad. Misterio de Salvación* (Palabra, Madrid 2000) 140 ss.

lezas, la divina y la humana. La persona es sujeto de naturaleza racional, en la que radica ontológicamente y la gestiona. En Cristo hay un solo sujeto que participa de dos naturalezas a las que gestiona.

Este mismo concepto de persona lo podemos aplicar también a la Trinidad, en cuanto que las tres personas radican ontológicamente en una única naturaleza y la gestionan como Padre que la da, como Hijo que la recibe y como Espíritu que la recibe de ambos y la devuelve a ambos[18]. ¿No se puede decir que en la Trinidad hay tres personas o tres sujetos que participan de una misma naturaleza?

b) Más allá del hilemorfismo

La realidad del alma es algo de lo que no se puede prescindir: el hombre tiene las actividades espirituales que no poseen los animales y que exigen en él un principio espiritual. Pero queda aún el problema de la unidad del cuerpo y del alma.

Intentamos ahora buscar una integración del problema que tenga en cuenta tanto los datos de la fe cuanto la necesidad de buscar una concepción del hombre que ayude más a comprender las exigencias de un sano y equilibrado personalismo. Nos inspiramos, por tanto, en el concepto cristológico de persona.

Antes que nada, es preciso recordar que, cuando la Iglesia mantiene la dualidad del cuerpo y del alma, no pretende caer en una concepción dualista del hombre. Dualidad no es lo mismo que dualismo (desprecio del cuerpo como irrelevante para la salvación). Y la dualidad se impone si no queremos atribuir a un mismo principio propiedades materiales y espirituales, lo que será fuente de continuas contradicciones.

Pues bien, la persona humana, a la luz del misterio de Cristo, la podríamos entender no como la suma de cuerpo y alma, que eso es naturaleza, sino como el yo que, radicando ontológicamente en el cuerpo y en el alma (en los que tiene su propia esencia y subsistencia), los gestiona como instrumentos de sus operaciones. Ni el alma es cuerpo ni el cuerpo el alma sino que ambos están unidos en un único yo, en un único sujeto que los gestiona. De ese yo tenemos experiencia directa (cuando decimos: «yo») y su esencia es la naturaleza (cuerpo y alma) en las que radica y a las que gestiona como instrumentos de sus operaciones.

Cuando hablamos de nuestro yo, estamos hablando de algo conocido, pues todos lo experimentamos cuando simplemente decimos: «yo». La

---

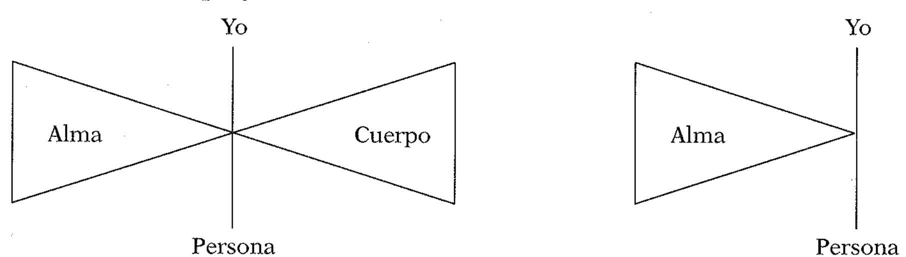
[18] J. A. Sayés, *Ibíd.*

persona posee un conocimiento directo de sí misma que se expresa en la palabra «yo». Es una experiencia interna y directa. Es una expresión inefable, pues, al tiempo que tenemos conciencia de que ese yo actúa a través de nuestra naturaleza, todo adjetivo que queramos atribuir a ese yo es un adjetivo que propiamente compete a su naturaleza. Yo soy humano porque tengo una naturaleza humana; mi yo es creado porque tiene un ser o una naturaleza creada. Una cosa es la experiencia inmediata e interna de nuestro yo, y otra la delimitación o definición reflexiva del mismo, porque en ese caso acudimos ya a adjetivos que son propios de la naturaleza humana en la que radica. La persona (de la que tenemos una experiencia interna e inefable) se define siempre por los adjetivos que competen a su naturaleza (yo creado, yo humano).

La persona es de suyo inefable y neutra ontológicamente (solo tenemos una experiencia interna de ella), en el sentido de que toda determinación ontológica de la misma es propia de su naturaleza. Por algo, el concepto de persona ha sido casi siempre una definición de su naturaleza, y, como aproximación directa, solo tenemos la experiencia interna cuando decimos: «yo».

No se puede pensar nunca en una persona desnaturalizada. Una persona sin naturaleza, sencillamente, es una persona que no existe.

¿Por qué no pensar, entonces, que nuestra persona, de la que tenemos una experiencia interna e inmediata (expresada por la palabra «yo»), radica ontológicamente en la subsistencia de su naturaleza y hace de sujeto gestor del cuerpo y del alma?



Esta naturaleza, evidentemente, es cuerpo y alma, de modo que podríamos de nuevo hacer una mariposa en la que se viera que mi yo es cuerpo y mi yo es alma, pero ni mi cuerpo es alma ni mi alma es cuerpo. Sencillamente, se trataría de unión hipostática de cuerpo y alma. Unión personal en el yo en la dualidad de cuerpo y alma (su naturaleza) a los que gestionaría como sujeto. En realidad es algo que se impone con lógica, pues de esa forma no tenemos que atribuir al alma acciones espirituales y corporales, ni se ponen en el hombre dos sujetos. De modo análogo al caso de Cristo, lo espiritual y lo material se refieren a un mismo sujeto que obra con un doble principio.

Se trataría de una participación activa. Veamos, hay una participación pasiva que es la que poseen las dimensiones físicas de las cosas respecto de la substancia o subsistencia ontológica en la que radican. La substancia no es el último sustrato físico de las cosas, sino su subsistencia ontológica. Toda criatura tiene por creación una propia subsistencia ontológica que ha recibido de Dios y por la que se diferencia de Él. De ella habla *Sb* 1, 14: «Él todo lo creó para que subsistiera». Y esta sustancia o subsistencia, que se manifiesta en sus dimensiones físicas, la captamos siempre cuando decimos: «Ahí hay algo», «una sustancia», «un ser». Es la clave de nuestro conocimiento realista. Después, a este algo que tengo en la mano lo llamo bolígrafo porque tiene un depósito lleno de tinta (esencia), mientras que otras dimensiones físicas (que sea azul o rojo) son accidentes. En este caso, las dimensiones físicas poseen una subsistencia propia y la manifiestan pasivamente en cuanto que poseen un ser en la medida que lo reciben.

En el caso del hombre, la participación es activa. Mi yo, que nunca puede existir sino participando al menos del alma, tiene por ella un conocimiento intelectual de todo lo que existe y de sí mismo como existente: («Yo soy una realidad»), porque capta que su cuerpo (que ve) es una realidad y también deduce la existencia de su alma (que no ve) a partir de sus acciones espirituales.

Así nace la libertad, el yo del hombre se distingue de las realidades que le rodean y puede elegirlas. Y ese mismo yo consciente de la existencia de su cuerpo lo puede gestionar como instrumento. Pues con él muestra su propio ser y lo manifiesta a los otros. No se trata de que sea instrumento como un utensilio utilizado desde fuera, pues el hombre es cuerpo. Es un yo que participa del alma y del cuerpo: el mismo yo que reza es el que come, el mismo yo que estudia es el que duerme y es el mismo yo que entiende, el que siente.

¿Qué ocurriría en la muerte? En la muerte ocurre que mi yo pierde su ser corporal, pero no deja de ser persona que subsiste en su ser espiritual, en el ser de su alma. Es decir, no es que en la muerte quede solo la mitad del hombre (el alma) sin la otra mitad (el cuerpo); queda la persona, el yo que subsiste en su ser espiritual. Queda el yo personal de naturaleza espiritual, si bien anhelando lo que perdió por la violencia de la muerte, con un cierto apetito espiritual de administrar el cuerpo, como decía san Agustín[19]. Diríamos que, después de la muerte, el hombre es menos humano, pues no cabe duda de que es sujeto de una naturaleza corporeoespiritual, pero con la muerte no deja de ser persona. Cabe por

[19] *De Gen. ad Lit.*, 12, 35.

ello la escatología intermedia, pues la persona perdura en la muerte. Aunque carezca de cuerpo, perdura la persona capaz de conocer y de amar y capaz de una relación plena con Dios. La persona sigue siendo un sujeto de naturaleza racional. Puede conocer pues, aunque carezca de cuerpo, tiene una capacidad de conocimiento intelectual. En la tierra, el hombre forma los conceptos partiendo de las realidades materiales. Pero el concepto, por su universalidad, trasciende la materia y no puede provenir de ella. El conocimiento humano en la tierra parte del conocimiento sensible como condición, pero no como causa de los conceptos. La persona humana puede, pues, seguir conociendo y amando después de la muerte.

Se explica ahora mejor la posibilidad del estadio intermedio. Pero, además, se explica ahora que la resurrección del cuerpo supone para el hombre no solo un aumento cuantitativo, sino intensivo de la gloria, porque el yo participa de nuevo de un ser que ya no tenía y que recibe glorificado. Sencillamente el cuerpo no es algo que la persona tiene, sino algo que la persona es. Por ello, el hombre resucitado es más persona.

Por otro lado, el cadáver que va al sepulcro tiene una propia subsistencia, un ser propio como criatura de Dios, y, por ello, la materia no puede ser nunca despreciada por el cristianismo. Justamente ese cuerpo enterrado, criatura de Dios, es el que resucita. Si Cristo no recompusiera la creación con su misterio pascual, no sería el Creador.

Pues bien, si el cristianismo dio con la originalidad de un concepto de persona para solventar el misterio de la Trinidad y de Cristo, ¿por qué no usar ese concepto de persona al hablar del hombre y continuar con el puro hilemorfismo que viene de una filosofía griega que no incorporó el concepto de persona?

Dice GS 22 que el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado.

ÍNDICE